KERANCUAN FILSAFAT

(Tahafut al-Falasifah)

IMAM AL-GAZALI

Imam Al-Gazali

Kerancuan Filsafat

(*Tahafut Al-Falasifah*)

Kerancuan Filsafat (*Tahafut Al-Falasifah*)
Imam Al-Gazali

Penerjemah: Achmad Maimun
Penyunting : Abd. Kholiq
Gambar Sampul : *The Drunkards* (Pablo Saborio)
Desain Sampul & Tata Letak : Relasi Creativa

Cetakan, 2015
lxxxii+372; 14 x 20cm
ISBN: 978-602-3100-00-2

FORUM
(Grup Relasi Inti Media, anggota IKAPI)
Jl. Permadi Nyutran RT/RW. 61/19 MJ II No. 1606
Wirogunan, Mergangsan, Yogyakarta

Pengantar Penerbit

Tahafut Al-Falasifah (Kerancuan Para Filsuf) merupakan karya terpopuler yang melambungkan sosok Abu Hamid al-Gazali sebagai salah satu pemikir utama dalam lintasan kesejarahan Islam. Dalam karya ini, sesuai dengan posisinya sebagai penjaga dan pembela umat, al-Gazali menjelaskan secara rinci kerancuankerancuan yang ada dan terus didengungkan oleh para filsuf serta coba dilesakkan kepada umat, yang dipandang al-Gazali sebagai tidak sesuai dengan "keinginan" agama.

Dalam karya ini, dengan berpijak pada basis keilmuan yang mengakar kuat dari tradisi teologis (*kalam*), al-Gazali membedah dan menelanjangi "kekeliruan" para filsuf. Hal ini sebagaimana pengakuannya, "Dan kami tidak menetapkan dalam buku ini, kecuali mendustakan mazhab para filsuf. Sedangkan untuk mengafirmasi mazhab yang benar, kami (akan) menyusun sebuah buku yang kami beri judul *Qawa'id ai-'Aqa'id*. Dengan buku tersebut, kami bermaksud melakukan afirmasi, sebagaimana kami bermaksud melakukan dekonstruksi dengan buku ini (*Tahafut*)."

Dengan demikian, dari kandungan yang dapat ditarik pada nuansa positif-konstruktif, buku *Tahafut* dapat digolongkan pada karya al-Gazali dalam bidang *kalam* yang meneropong kajian ftlsafat. Ia juga dapat dimasukkan pada apa yang ditetapkan dalam kajian-kajian *kalam* agar bisa membantu semua orang untuk menjawab: *"Bagaimana seorang skeptis bisa menyusun sebuah karya dan menyampaikan ajaran-ajaran yang positif-konstruktif?"* Selain itu, di dalamnya ditampilkan pendapat dari kalangan yang berkeyakinan bahwa materi secara esensial adalah sesuatu yang mungkin (*mumkin/ contingent*), dalam arti memerlukan sesuatu yang bisa memberikan wujud serta bisa merusaknya.

Al-Gazali sendiri membagi seluruh karyanya menjadi dua bagian. *Pertama,* kelompok karya yang diistilahkan dengan "yang terlarang bagi selain yang berkompeten" (*al-madnun biha 'ala gayr ahliha*). Seluruh kandungan karya-karya yang tergolong dalam kelompok ini, hanya diperuntukkan untuk al-Gazali sendiri dan orang lain yang telah memenuhi persyaratan yang teramat sulit. *Kedua,* karya-karya yang disajikan untuk konsumsi masyarakat umum (*jumhur*). Ia adalah kelompok karya yang diperuntukkan kepada mereka sesuai dengan tingkat intelektualitasnya.

***

Buku ini juga memotret doktrin mazhab para filsuf terdahulu sebagaimana adanya. Dengan ini, diharapkan agar orang-orang yang menjadi ateis atas dasar taklid dapat melihat dengan jelas bahwa semua cabang pengetahuan—baik klasik maupun kontemporer—sepakat meyakini Allah dan Hari Akhir. Mereka juga diharapkan bisa menyadari bahwa perdebatan yang muncul hanya terkait dengan rincian persoalan di luar dua kutub

keyakinan dasar tersebut. Di sinilah letak urgensi kehadiran para nabi yang telah dibekali mukjizat.

Selain itu, buku ini juga berkepentingan mengeluarkan mereka dari sikap yang berlebihan, yaitu anggapan bahwa berpegang pada kekafiran secara taklid adalah menunjukkan tingginya kualitas pemikiran dan kecerdasan mereka. Sebab terbukti bahwa para filsuf yang mereka anggap sebagai kelompok mereka, ternyata steril dari tuduhan mereka sebagai para pengingkar syari'at. Karena, para ftlsuf memercayai adanya Allah dan para rasul, walaupun dalam berbagai persoalan rinci tentang prinsip-prinsip tersebut, mereka memiliki pendapat yang berbeda dan menyimpang sehingga menyebabkan orang lain tersesat dari jalan yang benar. Buku ini bermaksud menyingkap aspek-aspek yang membuat mereka tersesat, berupa anggapan-anggapan tidak berdasar serta kekeliruan-kekeliruan. Dalam hal ini, karya ini juga coba menjelaskan bahwa semua penyimpangan tersebut merupakan warna permukaan pemikiran para filsuf yang mengandung capaian-capaian berharga yang harus tetap diapresiasi. Sebenarnya, silang pendapat antara para filsuf dengan aliran pemikiran lainnya terbagi atas tiga bagian. *Pertama,* perbedaan yang hanya berakar pada persoalan bahasa semata, seperti menyebutkan Pencipta alam—*Mahatinggi Allah dari perkataan mereka*—dengan substansi (*jawhar*) yang disertai penafsiran bahwa substansi yang dimaksud adalah *maujud* yang tidak menempati suatu subyek, dalam arti zat yang berdiri sendiri tanpa memerlukan unsur eksternal bagi eksistensinya.

Kedua, gagasan-gagasan para filsuf yang tidak berseberangan dengan prinsip-prinsip agama. Perbedaan pendapat yang muncul tidak terkait dengan keniscayaan membenarkan ajaran yang

dibawa para nabi dan rasul—*semoga Allah melimpahkan rahmat-Nya kepada mereka*. Misalnya, teori para filsuf tentang gerhana bulan sebagai hilangnya cahaya bulan sebab interposisi bumi di antara bulan dan matahari, sementara bulan memantulkan cahaya dari sinar matahari dan bumi berbentuk bulat dalam ruang langit yang melingkupi sekelilingnya. Jika posisi bulan terhalang oleh bumi, maka sinar matahari akan terpotong dan tidak akan memantul pada bulan. *Ketiga,* pandangan atau teori yang bertentangan dengan prinsip-prinsip agama, seperti persoalan keberawalan alam, sifat-sifat Pencipta (Allah) dan kebinasaan jasad.

Detailnya, dalam karya ini, al-Gazali membahas tuntas dua puluh masalah yang berkaitan dengan metafisika dan fisika yang menjadi pegangan para filsuf, yang dianggap keliru oleh al-Gazali. Di antaranya masalah eternitas (*azaliyyah*) alam, ketakberakhiran (*abadiyah*) alam, dan pengingkaran para ftlsuf terhadap kebangkitan jasad, serta kenikmatan Surga dan kesengsaraan Neraka secara jasmani.

***

Ironis adalah kata yang paling tepat untuk mewakili persepsi masyarakat sekarang terhadap sosok al-Gazali. Ia adalah Argumentator Islam (*Hujjah al-Islam*, *the Proof of Islam*) yang kontribusinya telah diakui dunia Barat dan Timur, namun masih saja menyisakan tanda tanya besar hingga sekarang, mengapa tak bisa mewariskan sikap kritisisme yang menjadi landasan intelektualitasnya? Atau mengapa masyarakat tidak bisa menangkap rangka epistimologi yang menjadi bangunan pemikirannya? Sehingga mereka lebih asyik dengan hasil instan

pemikiran al-Gazali dalam menyelesaikan berbagai problematika sosial, ketimbang harus bersusah payah mencermati, mengkaji, dan mengembangkan *manhaj* yang ditapaki sang Argumentator Islam tersebut.

Kontroversi terhadap al-Gazali bermula dari kritikannya yang cukup menohok kepada para filsuf yang berimplikasi secara *significant* terhadap bangunan peradaban Islam. Akibatnya, kemajuan pemikiran umat Islam seolah menjadi mandeg—kalau tidak bisa dikatakan mati sama sekali—sehingga memunculkan julukan kalau sang imam adalah *"si penyembelih ayam bertelur emas"*. Sebenarnya, jika dicermati secara jujur, kritikan al-Gazali terhadap para filsuf masih berada dalam batas kewajaran. Artinya, sikap *takfir* yang diambilnya adalah sesuatu yang bisa jadi tepat bila melihat konteks sosialnya, meskipun tidak cukup populer dan relevan bagi situasi umat mutakhir.

Oleh karena itu, untuk memberikan penilaian yang obyektif, tepat sekali bila mengacu pada karya sang *Hujjatul Islam* secara langsung. Untuk tujuan itulah karya ini dihadirkan. Harapan kami, semoga penerbitan karya ini semakin memperkaya wawasan para pembaca, khususnya yang berkaitan dengan sosok "kontroversial" al-Gazali.

Selamat membaca ...

Yogyakarta, Maret 2015

Penerbit Forum

Pengantar Pen-*Tahqiq*

W*ujud* (eksistensi), menurut saya, memiliki keterkaitan antara yang satu dengan lainnya. Artinya, setiap *maujud* (yang bereksistensi) memiliki hubungan dengan *maujud* yang lain. Jika hal ini benar, pengetahuan yang benar terhadap wujud berarti kalkulasi pikiran-pikiran tentang sejumlah *maujud* yang saling terkait, sebagaimana keterkaitan antar-*maujud*. Berdasarkan ini, para filsuf Muslim mendefinisikan pengetahuan (*ma'rifah*) sebagai proyeksi yang dilakukan jiwa terhadap bentuk alam sehingga terwujud gambaran seperti aslinya. Tak dapat dimungkiri, pengetahuan yang hanya terbatas pada sebagian wujud adalah berarti ketidaktahuan. Hal itu tidak hanya menyangkut suatu *wujud* yang memang tidak diketahui, tapi juga menyangkut aspekaspek tertentu dari suatu *wujud* yang memang diketahui itu sendiri. Karena ketidaktahuan terhadap relasi-relasi bagian *wujud* yang diketahui dengan wujud yang tak diketahui merupakan sejenis ketidaktahuan terhadap *wujud* yang bagiannya diketahui tersebut.

Atas dasar ini, tentu terdapat relasi-relasi antara ilmu alamiah dan ilmu Ilahi, dengan melihat adanya relasi antara alam dengan Tuhan. Karena alasan ini, kita melihat sementara filsuf menggabungkan ilmu alamiah dan ilmu Ilahi seolah-olah merupakan satu jenis disiplin ilmu. Di antara filsuf tersebut adalah Ibn Sina. Ia mengulas kedua jenis ilmu tersebut dalam sepuluh kategori, dengan mengambil bagian-bagian yang sama dari masing-masing keduanya, sehingga para pembaca nyaris tidak menemukan titik perbedaan antar keduanya. Itulah yang termuat dalam bukunya *al-Isyarat wa at-Tanbihat*.

***

Dari semua itu, semoga saja kita tidak sulit menerima kenyataan bahwa dinamika ilmu alamiah—berupa fluktuasi kemajuan dan kemundurannya—dapat berpengaruh terhadap maju mundurnya ilmu Ilahi. Ilmu alamiah adalah ilmu tentang rahasia-rahasia realitas kosmik. Kita tahu, rahasia-rahasia tersebut lebih besar dari seluruh hal yang diketahui oleh manusia, lebih detail dari semua yang bisa diungkap dalam rentang waktu yang relatif pendek, lebih rumit dari yang dipahami secara benar dengan cara mudah. Dari semua itulah kerja kajian ketuhanan berpangkal. Hal itu bergerak dalam garis rahasia-rahasia yang bisa diungkap dan terungkap, berupa keluasan dan kesempitannya, kecepatan dan kelambatannya, serta kemudahan dan kerumitannya.

Dalam konteks ini, terdapat dua persoalan ilmu alamiah yang selalu menghembuskan pengaruh terhadap ruang ilmu Ilahi: (1) persoalan eternitas alam, menyangkut ketakberawalan dan ketakberakhiran alam; (2) persoalan apakah materi memiliki *wujud*, karena dirinya atau karena yang lain. Dua persoalan

alamiah ini terkait dengan persoalan-persoalan yang bernaung di bawah payung ilmu Ilahi. Antara lain persoalan jangkauan otoritas Tuhan dan batas batas kehendaknya, interpretasi Neraka dan Surga serta pahala dan siksa yang merupakan problem eskatologis.

***

Sejumlah pemikir meyakini *"kemustahilan menciptakan sesuatu dari ketiadaan"* dan *"kemustahilan membuat sesuatu menjadi tidak ada"* sebagai pernyataan prinsip yang berakar dari pengetahuan intuitif, sebagai pengetahuan yang tidak memerlukan proses olah pikir dan penelitian lagi.

***

Perlu saya perjelas kepada para pembaca bahwa asumsi kualitas intuitif dalam dua persoalan di atas merupakan sikap apriori dan menghalangi akal untuk melakukan pengujian lebih lanjut. Asumsi di atas merupakan ajakan untuk diam, tenang, dan tak berbuat apa-apa. Saya kira akal yang sadar tidak akan begitu saja diam dan menerima asumsi berbahaya seperti asumsi kualitas intuitif tentang dua persoalan tersebut di atas.

Lalu, di mana letak kualitas intuitifnya pada saat terdapat dugaan bahwa sesuatu yang terbakar api menjadi binasa? Apakah pengetahuan intuitif tersebut muncul dalam benak seseorang sejak diciptakannya media yang menetapkan bahwa lelehan lilin yang terbakar sama beratnya dengan yang sebelum terbakar? Selanjutnya, ditetapkan bahwa lalapan api bukan merupakan bentuk pembinasaan dan sesuatu yang terbakar ternyata tidak

binasa. Apakah pengetahuan intuitif itu lahir dalam pikiran seseorang sejak saat itu dan melalui cara itu saja? Dan apakah mungkin mendasarkan pengetahuan intuitif pada pengalaman atau dalil?

***

Lalu jika api tidak melenyapkan sesuatu yang dilalapnya, apakah cara peniadaan benda-benda memang hanya terbatas pada pembakaran? Dan jika pengetahuan manusia—sampai saat ini—belum menemukan media yang lebih dahsyat dari api dalam melenyapkan benda-benda, apakah hal itu berarti menunjukkan bahwa media tersebut tidak ada dan tidak mungkin ada? Apakah sesuatu yang tidak diketahui berarti tidak ada? Apakah kekuasaan Tuhan—bagi yang meyakini adanya Tuhan—tunduk pada pengalaman, lalu ditetapkan batas-batasnya, dengan itu yang termasuk dan yang tidak termasuk dapat dipilah-pilah serta berdasar batas-batas itu ditetapkan bahwa suatu hal memang sama sekali tidak ada, dan keluar dari batas-batas yang mampu dilakukan oleh Tuhan?

***

Kemudian, jika dengan berdasar pengalaman dan eksperimentasi, kita menegaskan bahwa apa yang kita duga sebagai pelenyapan dan pembinasaan, tak lain hanyalah penguraian dan pemecahmecahan, lalu dengan apa kita akan menegaskan bahwa pengadaan (membuat sesuatu menjadi ada) bukan penciptaan dari ketiadaan, melainkan rekayasa perubahan dari satu kondisi ke kondisi yang lain? Apakah kita akan menganalogikan

pengadaan dari ketiadaan dengan peniadaan yang ada (*maujud*), lalu mengatakan: setelah yang kedua (meniadakan yang ada) merupakan sesuatu yang mustahil berdasar pada pengalaman empiris, maka yang pertama (mengadakan sesuatu dari ketiadaan) juga merupakan hal yang mustahil. Karena keduanya adalah serupa. Maka, ketidakmampuan mewujudkan sesuatu berarti juga ketakberdayaan mewujudkan sesuatu yang sejenis? Atau kita menetapkan pengadaan dari ketiadaan berdasar pengalaman empiris, seperti peniadaan yang ada sehingga jelas bahwa kita tidak bisa melakukan yang pertama, sebagaimana juga yang kedua?

***

Jika memilih yang pertama, seolah persoalannya berpijak pada analogi. Apakah yang dianalogikan dan analognya sama persis? Apakah sama antara peniadaan dengan pengadaan sehingga ketidakmampuan untuk meniadakan menjadi dalil atas ketakberdayaan untuk mengadakan?

Terkadang memang benar bahwa merekayasa sesuatu yang ada menjadi tidak ada seperti mengadakan sesuatu dari ketiadaan, dan ketidakmampuan melakukan salah satunya adalah menjadi dalil atas ketakberdayaan mewujudkan yang lain. Tapi apakah pengetahuan atas persamaan keduanya—berdasarkan hipotesis bahwa keduanya sama—merupakan sesuatu yang bersifat intuitif? Jika merupakan pengetahuan intuitif, tentu para filsuf Muslim tertentu tidak akan berpendapat bahwa "jiwa manusia tidak akan binasa", padahal jiwa merupakan sesuatu yang berawal (*hadisah*)?

Bersama dengan pernyataan di atas, pengadaan dan peniadaan tidak bisa dipersamakan. Persoalan ini membuat

saya menjadi gelisah, kala dihadapkan akan pandangan tentang kemustahilan mengadakan sesuatu dari ketiadaan berdasarkan analogi pada ketidakmungkinan sesuatu yang ada menjadi tidak ada. Ini berarti persoalannya sama sekali tidak bersifat intuitif, melainkan memerlukan argumen-argumen rasional dan persuasif sehingga bisa diterima akal.

***

Jika memilih yang kedua, berarti berpijak pada pengalaman empiris. Kita mencoba mengadakan sesuatu dari ketiadaan, namun ternyata tidak bisa. Maka, apakah persoalan kemustahilan mengadakan sesuatu dari ketiadaan dan membuat sesuatu yang ada menjadi tidak ada merupakan persoalan relatif atau absolut? Artinya, apakah persoalan kemustahilan mengadakan sesuatu dari ketiadaan dan membuat sesuatu yang ada menjadi tidak ada merupakan ketidakmungkinan pada esensinya sendiri atau ketidakmungkinan dalam konteks kemampuan manusiawi saja?

Jika alternatifnya adalah yang kedua, yaitu ketidakmungkinan tersebut dalam konteks kemampuan manusiawi, berarti persoalannya bergeser dari akar tema kontroversi. Tapi jika mengambil alternatif pertama, bahwa hal itu berupa ketidakmungkinan dalam esensinya sendiri, bagaimana bisa menetapkan hukum universal dengan berdasarkan pada dalil yang tidak universal? Apakah bisa dibenarkan bergerak dari hukum "ketidakmampuan manusia atas hal tersebut" menuju "ketidakmampuan Tuhan"? Memang, dua kemampuan (manusia dan Tuhan) tersebut dalam konteks tertentu memiliki kesamaan. Misalnya dalam kemustahilan-kemustahilan esensial, seperti menyatukan dua hal yang keduanya bertentangan atau

menghilangkan keduanya sekaligus. Kasus semacam ini tidak terkait dengan kekuasaan Tuhan dan di luar wilayah kemampuan manusia. Tapi tidak semua yang tidak mampu diwujudkan oleh kemampuan manusia terlepas dari kemampuan Tuhan. Karena itu, tidak bisa dibenarkan mengikuti pendapat orang yang menjadikan ketidakmampuan manusia untuk mengadakan sesuatu dari tidak ada, sebagai dalil atas kemustahilan sesuatu pada tingkat esensinya.

***

Kemudian, jika materi (*maddah*) tidak mungkin dan tidak masuk akal untuk menjadi tiada dan diciptakan dari ketiadaan, bukankah ia telah memiliki—dengan sempurna—karakter-karakter spesifik keniscayaan esensial (*al-wujub az-zati*)? Apakah orang-orang yang berkata bahwa *"materi tidak diciptakan dari ketiadaan dan tidak akan bisa menjadi tiada"* konsisten dengan keniscayaan esensial bagi materi? Apakah mungkin menggabungkan postulat *"materi tidak diciptakan dari ketiadaan dan tidak bisa menjadi tiada"* dengan postulat *"materi pada esensinya adalah sesuatu yang mungkin, tidak bisa diadakan kecuali ada sebab-sebab bagi keberadaannya, dan tidak bisa tiada kecuali ada sebab-sebab yang bisa membuatnya tiada"*, jika postulat *"materi tidak bisa diadakan dari ketiadaan dan tidak bisa menjadi tiada"* meniscayakan adanya teori *"keniscayaan eksistensi materi secara esensial"?*

Kemudian, jika materi tidak bisa diciptakan dari ketiadaan, apa yang bisa memberikan karakter spesifik terhadap materi dengan massa dan volume yang membentuknya?

Dimensi-dimensi itu memiliki batas akhir. Maka kesimpulannya, seperti digariskan para filsuf, materi memiliki massa dan volume terbatas. Apa yang membuatnya memiliki massa dan volume terbatas? Apakah Allah yang menjadikannya? Dan bagaimana.... Atau materi sendiri yang menjadikan dirinya dengan volume dan massa tertentu tersebut? Bagaimana materi menjadikan dirinya demikian? Dan apakah orang yang menyatakan bahwa *"materi tidak bisa diciptakan dari ketiadaan dan tidak bisa ditiadakan"* tetap konsisten dengan hal tersebut di atas?

Sebenarnya, sementara orang yang berpendapat demikian adalah orang yang meyakini adanya Tuhan yang beraktivitas dalam jagad raya. Mampukah mereka mengkompromikan antara keimanannya pada Tuhan dan pernyataannya bahwa materi menjadikan dirinya sendiri dengan volume dan massa tertentu?

***

Semua itu membuat saya berkesimpulan bahwa asumsi kebenaran intuitif atas "kemustahilan menciptakan sesuatu dari ketiadaan" dan "kemustahilan meniadakan sesuatu yang ada" adalah simplifikasi atas dua persoalan tersebut serta manipulasi agar akal malas membuktikan dengan serius untuk bisa menyingkap hakikat yang sebenarnya. Ini pula yang membuat saya berpendapat bahwa jika para ahli metafisika, yang hidup dengan rasionalitas *an sich*, perlu akomodatif terhadap kajian-kajian ilmu-ilmu alam yang empiris, maka para ahli ilmu alam juga perlu akomodatif terhadap kajian-kajian metafisika.

Dalam pandangan al-Gazali, yang berasal dari Galen, terdapat elaborasi atas kebutuhan sikap akomodatif tersebut. Galen—bersama orang-orang yang sealiran—berpandangan bahwa alam bersifat kekal. Alasannya: "Sesungguhnya kerusakan alam terjadi dengan perubahannya dari satu kondisi ke kondisi yang lain, dan dengan perpindahannya dari satu perihal ke perihal yang lain. Tapi kita melihat matahari tidak mengalami perubahan sejak ribuan tahun yang silam, tidak semakin redup dan tidak mengecil. Ini berarti bahwa ia tidak akan binasa. Karena jika matahari memang dalam proses menuju kehancuran, ia pasti akan menampakkan keredupan dan semakin kehabisan energi dalam perjalanannya selama ribuan tahun. Ternyata matahari tidak semakin redup dan kehabisan energi, dalam rentang waktu yang panjang. Maka kenyataan tersebut hanya memiliki satu interpretasi: matahari akan tetap ada dan tidak akan binasa, abadi dan tidak akan lenyap."[1]

Demikianlah pandangan Galen tentang teori eternitas alam. Galen mendasarkan teorinya—bahwa matahari tidak makin redup dalam rentang waktu yang amat panjang—melalui pengamatan langsung dengan menggunakan teropong yang dikenal pada masanya. Namun al-Gazali tidak menggunakan itu dan tidak mendasarkan pandangannya atas pengetahuan-pengetahuan dari ilmu alam, melainkan membangun pandangannya atas dasar rasionalitas logika *an sich*. Dari sudut ini, ia mengarahkan perspektifnya terhadap pandangan para pemerhati kajian-kajian alamiah dengan menampilkan bukti-bukti penguat sekaligus memperbaiki kesalahan-kesalahannya.

---

1 Pernyataan tersebut bukan merupakan terjemahan literal atas bahasa Galen, namun sebatas reproduksi berdasar kandungan maknanya (*riwayah bi al-ma'na*). Lihat *Tahafut al-Falasifah*, "Masalah Penolakan atas Pandangan Filsuf tentang Kekalitas Alam, Waktu, dan Gerak."

Al-Gazali menyatakan, terdapat kontradiksi pada beberapa sisi dalam pandangan tersebut. *Pertama,* bunyi dalil tersebut adalah: "Jika matahari akan mengalami kerusakan, maka ia harus makin redup". Namun konsekuensinya (ungkapan kedua/ *tali*) adalah sesuatu yang absurd (*muhal*). Karena itu, ungkapan premis (pertama/ *muqaddimah*), juga absurd. Model analogi seperti ini disebut dengan "*qiyas syarti muttasil*" (silogisme hipotetik langsung) oleh para filsuf. Dengan demikian, kesimpulannya dipastikan menjadi tidak benar, karena premisnya tidak benar,[2] selama tidak didukung oleh syarat lain. Pernyataan: "Jika matahari akan mengalami kerusakan, maka cahayanya harus semakin redup," merupakan pernyataan di mana konsekuen (yang kedua) tidak bisa meniscayakan kalimat pertama (premis) kecuali ditambah dengan syarat lain, yaitu: ''Jika matahari akan mengalami kerusakan dengan cara meredup, maka cahayanya harus semakin redup dalam rentang waktu panjang yang dijalaninya." Atau dengan memberikan penjelasan bahwa tidak ada bentuk kerusakan kecuali dengan cara semakin meredup. Sehingga dengan demikian, pernyataan kedua dapat memberikan keniscayaan terhadap pernyataan pertama. Tapi kita tidak bisa

2 Premisnya tidak benar, yaitu pernyataan, "Jika matahari akan mengalami kerusakan." Menurut al-Gazali, premis tersebut hanya terbatas pada ungkapan: "Jika matahari akan mengalami kerusakan," tanpa ada kalimat berikutnya: "Maka harus mengalami penyusutan dan peredupan." Karena premis yang hendak dijelaskan, bahwa kebenarannya memerlukan kalimat berikutnya yang memang dari pernyataan: "Jika matahari akan mengalami kerusakan."
Sedangkan pernyataan: "Maka harus mengalami penyusutan dan peredupan", hanyalah tambahan yang tidak mesti ada. Karena ia adalah konsekuen yang tidak bisa menjadi sasaran kritik. Kritik al-Gazali dalam hal ini terarah pada: (1) premis yang harus disertai syarat yang memastikan kebenarannya, (2) hubungan keniscayaan antara premis dan konsekuen. Sebab ia akan menjadi nihil, bila tidak sesuai dengan penyandaran syarat.

menerima pernyataan bahwa sesuatu tidak akan rusak kecuali melalui proses semakin layu, redup, dan semakin tidak segar. Karena proses semacam itu hanya merupakan salah satu bentuk proses rusaknya sesuatu. Tidak sedikit sesuatu yang tiba-tiba rusak ketika telah mencapai klimaks kesempurnaannya.

Kedua, mengapa hal itu bisa diterima, bahwa tidak ada kerusakan kecuali melalui proses meredup dan semakin layu. Dari mana diketahui bahwa matahari tidak mengalami proses seperti itu. Menjadikan teropong sebagai dasar adalah sesuatu yang absurd karena kadar matahari tidak bisa diketahui kecuali dengan mendekatinya, padahal dikatakan bahwa ukurannya kurang lebih 170 kali ukuran bumi. Kalau saja matahari semakin mengecil dan berkurang sebesar gunung, tentu tidak akan terdeteksi oleh indra.[3]

Barangkali saja matahari mengalami proses semakin redup, menyusut, dan mengecil, dan sampai saat ini besarnya telah berkurang sebesar gunung atau lebih, sementara indra manusia tidak mampu menangkap perubahan tersebut. Karena ukuran-ukuran itu-dalam pengetahuan tentang obyek penglihatan—tidak bisa diketahui kecuali dengan mendekatinya. Kasus ini seperti kasus permata dan emas yang—menurut mereka—tersusun atas unsur-unsur dan bisa mengalami kerusakan. Lalu jika permata itu dibiarkan selama seratus tahun, maka kadar perubahannya tidak dapat diketahui oleh indra. Bisa jadi, kadar perubahan—berupa

3 Jika berkurangnya bagian matahari sebesar gunung hampir tidak memberikan pengaruh berarti dan nyaris tidak dapat diketahui, dengan pengandaian bahwa ukuran matahari lebih besar 170 kali dari bumi seperti dikatakan para tokoh terdahulu, maka hakikat berkurangnya, yang seukuran itu menambah penyusutan dan peredupannya, dengan mempertimbangkan massanya yang lebih besar beratus ribu kali dari bumi seperti dikatakan para peneliti.

semakin berkurangnya kadar atau ukuran—pada matahari dalam rentang sejarah teropong seperti perubahan dalam permata dalam rentang seratus tahun, yang sama-sama tidak terdeteksi. Dengan demikian, dalil tersebut merupakan puncak absurditas.

***

Dua hal tersebut merupakan tikaman tokoh metafisika, orang yang hanya mengandalkan rasionalitas dan penalaran semata, terhadap tokoh fisika, orang yang bergelut dengan kajian-kajian fisik-material berikut sarana yang digunakan. Inilah dua tikaman yang membuat terkapar. *Pertama,* ahli metafisika tersebut melepas akal dari kepicikan dan stagnasi serta keterjebakan dalam lingkaran kebiasaan, tanpa bisa bergerak merdeka dan melepaskan diri dari pengaruhnya. Jelas, seseorang yang memiliki potensi rasional dengan akalnya tidak bisa terperangkap pada praduga bahwa jika dalam kehidupan kita hanya menemukan proses kerusakan benda dengan pengerutan, peredupan, dan penyusutan, berarti proses tersebut merupakan satu-satunya proses kerusakan. Siapakah yang bisa berasumsi demikian? Tidak seorang pun, kecuali orang yang terkungkung kebiasaan, bukan orang yang berakal sehat dan mampu berpikir merdeka.

Kedua, padangan di atas menetapkan kemungkinan terjadinya penyusutan yang diingkari oleh Galen sekaligus juga mempertanyakan sarana-sarana yang digunakannya sehingga mengantarnya pada kesimpulan bahwa penyusutan itu tidak terjadi.

Pandangan ini juga didasarkan pada argumen rasional. Ini pula yang digunakan al-Gazali. Ia menegaskan kemungkinan

terjadinya penyusutan. Tapi al-Gazali tidak mengklaim bahwa ia sampai pada pengetahuan tentang adanya penyusutan itu dengan perantara kerja penelitian, dengan perangkat dan media yang membantunya mempermudah dan tidak digunakan oleh Galen.

Al-Gazali meragukan Galen dalam sisi proses dan perangkat kerja dalam menetapkan tidak adanya penyusutan tersebut. Dan kenyataannya, pada saat tertentu, akal dapat mengalahkan pengalaman empiris. Dan hal itu bisa terjadi dengan perantaraan pengalaman empiris itu sendiri. ltulah yang ditunjukkan oleh para astronom dengan bantuan teropongnya dalam kesempatan lain, dengan mengungkapkan terjadinya ledakan-ledakan pada matahari yang menyebabkan terjadinya tambal sulam dan berbagai perubahan di permukaannya, yang luasnya dua puluh kali lipat dari luas permukaan bumi.

Tidak itu saja, teropong-teropong astronomik juga memperlihatkan lokasi-lokasi ledakan tersebut, bahkan memperkuatnya dengan menunjukkan dampak yang muncul berupa radiasi dan gelombang listrik yang memengaruhi kehidupan di bumi. Jika saja Galen mengetahui adanya ledakan beserta pengaruhnya, tentu ia tidak akan menolak bahwa matahari memperlihatkan penyusutan.

Ya Allah..! Betapa agung akal yang telah Kau-karuniakan kepada kami. Betapa tinggi potensi pikir yang telah Kau-anugerahkan kepada kami. Akal dan potensi pikir merupakan bagian dari Cahaya dan rentang kekuasaan-Mu. Orang yang mejadikannya sebagai petunjuk tidak akan sesat. Orang yang melindungi diri dengannya tidak akan tertaklukkan.

Di sinilah, al-Gazali menumbangkan Galen dengan satu sebab, yaitu: al-Gazali memakai akal dan penalaran yang benar,

sedangkan Galen berpegang teguh pada hukum kebiasaan dan tidak mengkaji ulang dengan kritis.

Mari kita mengambil pelajaran dari kasus ini. Para filsuf adalah orang-orang yang berpegang teguh pada pengalaman empiris, menjadikannya sebagai satu-satunya jalan menuju pengetahuan, berpandangan bahwa *wujud* sebatas pada yang dialami secara empiris, tak ada apa pun selain yang dapat dialami secara empiris. Mestinya mereka tahu bahwa pengalaman, pada aspek esensi dan cakupannya, dalam perjalanan waktu akan menampakkan kebenaran hasil potensi pikir yang bergerak dalam wilayah rasionalitas semata, yang diikat pengalaman empiris yang terbatas dan merasa asing dengan wilayah yang sempit.

***

Saya ingin menutup kata pengantar ini dengan mengisyaratkan bahwa pandangan *"materi tidak diadakan dari ketiadaan dan tidak bisa ditiadakan"* adalah pandangan yang berkeyakinan akan ketakberawalan alam. Namun pandangan tentang ketakberawalan alam tidak selamanya didasarkan pada pandangan bahwa materi tak diadakan dari ketiadaan dan tak bisa ditiadakan.

Dalam bukunya, *Tahafut*—yang saya sajikan dengan kata pengantar ini—al-Gazali menampilkan pendapat dari kalangan yang berkeyakinan bahwa materi secara esensial adalah sesuatu yang mungkin (*mumkin/ contingent*), dalam arti memerlukan sesuatu yang bisa memberikan wujud serta bisa merusaknya. Lebih lanjut, mereka juga memosisikan dasar-dasar pandangan ketakberawalan materi pada persoalan yang keluar dari karakter

esensial materi, dikembalikan pada sifat-sifat Tuhan dan sesuatu yang seharusnya berwenang atas karakter tersebut.

Tema ini terurai dalam buku *Tahafut* dan al-Gazali menyajikannya dalam bentuk yang mudah dipahami, sebagaimana tentang tema-tema lain dalam buku ini.

Mesir, 9 Rabi'ul Akhir 1377
1 November 1957

Sulayman Dunya

Al-Gazali: Biografi Dan Pemikirannya

Abu Hamid Al-Gazali dilahirkan pada pertengahan abad kelima Hijriah, tepatnya pada 450 H, di Tus, sebuah kota di Khurasan. Tidak berselang lama, ayahnya meninggal dunia. Pada masa kecil, al-Gazali hidup dalam kemiskinan di bawah bimbingan seorang sufi, yang kelak memasukkannya ke salah satu sekolah penampungan anakanak tidak mampu yang memberikan jaminan kebutuhan hidup.

Di tanah kelahirannya, Tus, al-Gazali belajar sejumlah ilmu pengetahuan. Setelah itu, ia pergi ke Jurjan, lalu ke Naisabur, pada saat Imam al-Haramayn "Cahaya agama" al-Juwaini menjabat sebagai Kepala Madrasah Nizamiyyah. Di bawah asuhan al-Juwaini, al-Gazali belajar ilmu fikih, *ushul*, *mantiq*, dan kalam, hingga kematian memisahkan keduanya, yaitu al-Juwaini meninggal dunia. Pada 478 H, al-Gazali keluar dari Naisabur menuju Mu'askar. Ia menetap di sana sampai diangkat menjadi tenaga pengajar di Madrasah Nizamiyyah di Baghdad pada 484 H. Di sini al-Gazali mencapai puncak prestisius karier keilmuannya, sehingga kuliahnya dihadiri oleh tiga ratus ulama terkemuka.

Karena suatu persoalan, ia keluar dari Madrasah Nizamiyyah menuju pengasingan di padang pasir selama sembilan tahun. Dalam rentang waktu itu, ia berkunjung ke Syam, Hijaz, dan Mesir, kemudian kembali ke Naisabur. Setelah itu, ia kembali lagi ke Tus hingga menghembuskan napas terakhirnya pada 14 Jumadill Akhir 505 H, al-Gazali pergi meninggalkan alam fana ini, namun seolah-olah mengatakan ungkapan senada dengan yang pernah dilontarkan oleh Francis Bacon, filsuf Inggris (w. 1626 M): *''Aku menghadapkan rohku ke haribaan Tuhan. Meski jasadku dikubur dalam tanah, namun aku akan bangkit bersama namaku pada generasi-generasi mendatang serta pada seluruh umat manusia."* Al-Gazali hadir saat dunia Islam diselimuti oleh silang pendapat dan pertentangan. Masing-masing kelompok, aliran, dan faksi mengklaim diri mereka sebagai yang paling benar. *"Masing-masing kelompok bangga dengan anutannya sendiri."*

Jika pandangan aliran-aliran yang ada tidak mungkin semuanya benar—karena masing-masing berseberangan secara diametral dan pula karena adanya sabda Nabi Muqammad Saw. yang menyatakan, *"Umatku akan terpecah-belah menjadi tujuh puluh tiga golongan, yang selamat darinya adalah satu golongan,"* dan jika al-Gazali amat besar perhatiannya terhadap keselamatan di akhirat dan juga sangat khawatir terhadap buruknya siksaan serta jeleknya tempat kembali, lalu apa yang akan dia lakukan?

Tak diragukan bahwa mengikuti satu golongan tertentu tanpa melakukan penelitian mendalam adalah tindakan serampangan dan merupakan sikap taklid. Sementara kemantapan hati menuntut kajian yang lebih jauh dan mendalam disertai kritisisme yang tajam dan benar, sebab persoalannya menyangkut kebahagiaan abadi atau penderitaan tanpa akhir. Inilah yang dilakukan al-Gazali. Ia menegaskan:

"Perbedaan manusia mengenai agama, aliran, dan keragaman para imam mazhab adalah samudra yang sangat dalam, yang telah menenggelamkan banyak orang dan hanya sedikit orang yang bisa selamat.

Sejak memasuki usia balig dalam gejolak muda, saya telah melompat ke kedalaman samudra ini. Saya berenang seperti seorang pemberani, bukan seperti pengecut, menyelam dan memasuki setiap ruangnya yang diselimuti kegelapan, lalu saya meneliti berbagai persoalan dan kerumitan serta menggali problema akidah setiap aliran dan menyingkap rahasia setiap kelompok dan mazhab. Semuanya dilakukan dalam upaya membedakan secara gamblang antara yang menyuarakan kebenaran dan kebatilan, antara penyebar ajaran yang asli dan yang palsu. Saya menyelami doktrin kaum *Batiniyyah* karena tertarik untuk menyingkap kedalaman aspek batinnya. Saya mendalami doktrin *Zahiriyyah* untuk mengukur kemampuan pandangannya yang berdasar pada aspek lahir. Saya tidak mengarungi filsafat kecuali karena saya ingin mengetahui hakikat kebenaran filosofisnya. Saya merambah dunia teologi (*kalam*) karena ingin tahu puncak kecanggihan logika dan pola-pola debat yang digunakannya. Saya memasuki dunia tasawuf karena ingin tahu rahasia kesufian. Saya mencermati para ahli ibadah karena ingin melihat apa yang mereka peroleh dari ibadah yang mereka lakukan. Saya mengenali orang-orang *zindiq* dan ateis (*mu'attilah*) untuk meneliti lebih jauh tentang sesuatu yang ada di balik keyakinannya agar bisa mengetahui faktor dan sebab apa yang menggiringnya pada keyakinan dan sikap tersebut.

Rasa haus terhadap pengetahuan tentang hakikat persoalan adalah n:'linat dan kebiasaan saya sejak muda. Ia merupakan karakter dan fitrah yang diletakkan oleh Allah Swt. pada

kepribadian saya, bukan atas kehendak dan rekayasa saya sendiri, sehingga bisa melepaskan diri dari kungkungan sikap taklid dan mampu menghancurkan warisan keyakinan lama semenjak masih belia."[1]

Jelas, bahwa membuang taklid, mencampakkan warisan keyakinan, dan memposisikan berbagai pendapat yang berseberangan dalam sebuah kajian untuk menemukan yang bisa dibenarkan berdasarkan atas kajian kritis adalah persoalan ragu atau membuang keraguan.

Keraguan—sebagaimana semua persoalan psikologis lainnya—tidak langsung tampak. Ia merasuki jiwa secara perlahan dan tersamar sehingga kerap tidak dirasakan oleh yang bersangkutan. Setelah itu, ia berkembang semakin menguat hari demi hari, sedikit demi sedikit, sampai akhirnya menyempitkan ruang gerak jiwa dan merusaknya.

Hal itu berangkat dari kolaborasi sejumlah sebab dan faktor yang saling menopang. Berbagai sebab dan faktor kadang-kadang ada yang samar dan subtil, sehingga tidak bisa terdeteksi oleh para peneliti.

Karena itu, ada banyak pendapat mengenai batasan waktu dan penunjukan sebab-sebab terjadinya keraguan. Dari sini para peneliti berbeda penclapat dalam penentuan batasan waktu terjadinya krisis psikologis yang dialami al-Gazali. Kamil 'Iyad dan Jamil Saliba menetapkan batasan waktu tertentu dalam hal ini. Sementara De Boer memiliki pendapat berbeda. Zuwemer berpendapat lain, seperti juga McDonald yang memiliki

1 Lihat *al-Munqiz min ad-Dalal*, (*takhrij*) oleh Jamil Saliba dan Kamil 'Iyad, cet. ketiga, hlrn. 6-9.

pendapat lain lagi. Semuanya—menurut pandangan saya—tidak bisa dipertemukan.[2] Bagi saya, keraguan memainkan dua peranan penting pada diri al-Gazali. (1) peran yang mengandung keraguan tidak tampak dan masih bersifat toleran, sebagaimana jenis keraguan yang dialami oleh para peneliti, (2) peran yang mengandung keraguan keras dan intoleran, sebagaimana jenis keraguan yang dialami oleh para filsuf dan pemikir.

Peran pertama dapat digambarkan bahwa al-Gazali berhadapan dengan banyak aliran, kelompok, dan berbagai pendapat yang saling berseberangan. Karena itu, ia ingin menjaring kebenaran dari berbagai perbedaan tersebut, lalu mementahkan hegemoni pemikiran tradisional yang diwarisi turun-temurun serta mencampakkan kesakralannya. Ia pun mulai melakukan kajian untuk menemukan kebenaran dari berbagai kelompok tersebut. Pada tahap ini, keraguan telah terinternalisasi—jika istilah ini tepat—dalam dirinya tentang *"mana di antara semua kelompok ini yang benar?"*

Al-Gazali segera melakukan investigasi dalam pencarian kebenarannya dengan menggunakan perangkat akal, indra, makna *zahir* Alquran dan Hadis, serta disiplin-disiplin lain untuk kepentingan pembuktian yang banyak dikenal pada masa itu. Al-Gazali merasakan benturan antardalil yang ada, sebagaimana yang diceritakan dalam karyanya, *Jawahir al-Qur'an*.[3] Dalam karya ini, al-Gazali bercerita tentang suatu masyarakat; *"Menurut mereka terjadi kontradiksi antarsemua zahir dalil, sehingga mereka sesat dan menyesatkan."* Kemudian al-Gazali juga bercerita

2 Saya telah menjabarkan persoalan ini dengan jelas dalam buku saya, *al-Haqiqah fi Nazr al-Gazali.*

3 Lihat *Jawahir al-Qur'an*, cet. Kurdistan, hlm. 37.

tentang dirinya, *"Kami tidak menilai hal tersebut sebagai sesuatu yang mustahil, sebab kami pun pernah tergelincir ke dalam jurang kesesatan ini."*

Pertentangan antardalil merupakan sesuatu yang alami, sebab tingkat kekuatan dan kelemahan, serta level kebenaran dan kesalahannya tidak tunggal. Maka al-Gazali harus mengarahkan perhatiannya pada dalil-dalil tersebut untuk mengkaji kebenarannya, sebagai langkah pertama, lalu menggunakannya untuk mengkaji kebenaran sebagai langkah kedua.

Al-Gazali mengkaji dalil-dalil tersebut di bawah terang cahaya *al-'ilm al-yaqini* (pengetahuan yang diyakini kebenarannya), sebagai pengetahuan yang didambakan dan yang: "dapat menyingkap objek pengetahuan sehingga tidak lagi menyisakan keraguan, tidak lagi mengusung kemungkinan kesalahan, dan tidak memberikan ruang dalam jiwa untuk mengetahui berdasarkan perkiraan. Bahkan jaminan keamanan dari kesalahan seharusnya diiringi oleh keyakinan, yang andaipun ada orang yang membantah dengan menunjukkan kesalahannya, misalnya dengan mengubah batu menjadi emas dan tongkat menjadi ular, maka hal itu tidak akan menggiring pada keraguan dan pengingkaran atas keyakinan semula. Sesungguhnya ketika saya tahu bahwa sepuluh lebih banyak daripada tiga, lalu ada yang membantah dan menyatakan bahwa tiga lebih banyak daripada sepuluh dengan bukti bahwa dia bisa mengubah tongkat menjadi ular dan membalik tiga menjadi lebih banyak daripada sepuluh, hal itu tidak akan membuat saya menjadi ragu terhadap keyakinan saya semula. Hal itu hanya akan melahirkan rasa takjub saya atas kemampuan orang tersebut tanpa harus menyebabkan keraguan terhadap apa yang telah saya ketahui. Kemudian saya tahu bahwa semua yang tidak saya ketahui dengan cara seperti

ini dan tidak saya yakini seperti keyakinan seperti ini (seperti sepuluh lebih banyak daripada tiga) adalah pengetahuan yang tidak bisa sepenuhnya dipercaya dan tidak bisa memberi jaminan kebenaran. Semua ilmu yang tidak bisa memberikan jaminan keamanan dari kesalahan adalah bukan *al-'ilm al-yaqini.*"

Jika seperti ini pengetahuan yang benar versi al-Gazali, maka standar (*mizan*) yang benar adalah standar yang bisa mengantar pada kebenaran tersebut. Jelas bahwa selama keinginan seperti ini terus menguat dan tetap menuntut model kepercayaan dan kekokohan yang tinggi, ia harus menetapkan akal dan indra saja dengan membuang perangkat yang lainnya. Karena—bagi al-Gazali—selain akal dan indra tidak mungkin bisa mewujudkan apa yang diharapkannya. Inilah yang ada dalam pikiran al-Gazali.

Hanya saja al-Gazali juga belum merasa puas terhadap akal dan indra tanpa melakukan pengujian yang teliti untuk mencari kejelasan apakah dalam kapasitas keduanya terhadap kemampuan yang dapat mewujudkan keyakinan yang ia harapkan? Jiwanya mulai meragukan kedua perangkat tersebut, dan menyatakan:

"Rentang keraguan yang berkepanjangan berujung pada kondisi di mana jiwa saya tidak bisa menyerahkan jaminan keamanan terbadap indra. Dari mana keyakinan bisa timbul dengan indra? Padahal indra terkuat adalah penglihatan. Sementara ia bisa melihat bayang-bayang dan menganggapnya tetap tanpa gerak serta menetapkan tidak adanya gerak pada bayang-bayang. Namun berdasarkan eksperimen dan penyaksian setelah beberapa saat, terbukti bahwa sebenarnya bayang-bayang itu bergerak. Ia hanya tidak bergerak secara simultan. Ia bergerak sangat perlahan, sedikit demi sedikit, sehingga tidak bisa dinilai sebagai sesuatu yang diam. Indra penglihatan juga

melihat bintang-bintang. Ia melihatnya sebagai sesuatu yang kecil seukuran uang dinar, namun kemudian bukti-bukti astronomis menunjukkan bahwa ia berukuran lebih besar daripada bumi. Kasus benda indrawi tersebut dan yang sejenisnya, ditetapkan oleb "hakim" indra dengan keputusannya, tapi dibantah oleh "hakim" akal dengan koreksi yang tidak mungkin ditolak."

Kepercayaan al-Gazali terhadap indra pupus sudah sehingga yang tersisa hanyalah akal. Dan ia pun harus mengujinya:

lndera berkata: "Dengan apa kamu menjamin bahwa kepercayanmu terhadap akal sama seperti kepercayaanmu terhadap indra. Sebelumnya kamu percaya pada saya (indra). Lalu datang 'hakim' akal dan ia mendustakan saya. Seandainya tidak ada 'hakim' akal, tentu kamu akan tetap memercayai saya. Bisa saja dibalik kemampuan akal terdapat 'hakim' lain, ketika terungkap kebohongan akal dalam kesimpulannya, seperti 'hakim' akal muncul dan mendustakan indra dengan ketetapannya. Ketidaktahuan terhadap adanya 'hakim 'yang lain itu bukan berarti bahwa ia mustahil ada."

Untuk menjawab hal tersebut, jiwa terdiam sejenak. Kerumitannya semakin menguat dengan masuknya pesoalan mimpi. Jiwa berkata: "Apa kamu tidak tahu bahwa kamu meyakini segala sesuatu di alam mimpi, sementara kamu sebenarnya berada dalam dunia imajiner. Kamu meyakininya sebagai sesuatu yang benar-benar ada dan tetap. Saat itu kamu tidak ragu sama sekali. Kemudian setelah kamu terbangun, kamu tahu bahwa semua yang kamu lihat di alam mimpi hanyalah imajinasi, bukan berdasar realitas. Dengan apa kamu bisa menjamin kebenaran atas semua yang kamu yakini dalam keadaan sadarmu dengan perangkat indra atau akal, bila dikaitkan dengan keadaanmu

yang sebenarnya? Tapi mungkin datang kepadamu suatu keadaan yang hubungannya dengan kehidupan sadarmu sama dengan huhungan kehidupan sadarmu dengan alam mimpimu. Maka keadaan sadarmu merupakan alam mimpi bila dikaitkan dengan keadaan tersebut. Ketika keadaan itu dimasuki, kamu baru yakin bahwa semua yang diketahui dalam alam kesadaran sebenarnya juga sesuatu yang imajiner, tanpa berdasar realitas. Barangkali itu adalah keadaan yang diklaim para Sufi sebagai keadaan mereka...

Bisa jadi, keadaan tersebut adalah kematian, sebagaimana disabdakan oleh Rasulullah Saw: *"Umat manusia sedang tidur, ketika mereka mati barulah mereka tersadar."*

Ketika kegundahan ini mengganggu dan merasuki jiwa, aku mencoba mengobatinya. Tapi usaha itu tidak mudah, sebab hanya bisa dibantah dengan bukti ataupun dalil. Sementara tidak mungkin membangun dalil kecuali dari komposisi pengetahuan aksiomatik (*al-'ulum al-awwaliyyah*). Dan jika tidak ada postulat, tidak mungkin membangun dalil. Pikiranku menjadi ruwet dan sekitar dua bulan aku terkatung-katung dalam mazhab Sufisme, dalam pengertian kondisi, bukan dalam pengertian logika dan pernyataan."

Inilah krisis keraguan dahsyat yang dilukiskan sebagai peran kedua. Dalam krisis tersebut al-Gazali tidak memiliki kepercayaan apa pun. Di hadapannya, tidak ada yang valid, baik dalil atau yang ditunjukkan oleh dalil (*madlul*). Tapi rahmat Allah segera tercurah kepadanya. Allah mengaisnya dari jurang yang dalam ini, meski masih melalui beberapa tahap. *Pertama,* ia diberi kemampuan untuk memperoleh dalil, kemudian yang *kedua,* ia diantar menuju kelompok yang benar di bawah cahaya petunjuk-Nya. Ia melukiskan:

"Jiwa kembali stabil dan sehat—setelah sakit selama dua bulan—dan 'kepastian-kepastian rasional' (*ad-daruriyyat al-'aqliyyah*) dapat diterima dan dipercaya dengan penuh keyakinan dan keter jaminan. Hanya saja hal tersebut tidak dibangun di atas sistem dalil dan rangkaian pernyataan, melainkan dari cahaya yang dipancarkan oleh Allah ke dalam dada. Cahaya itulah kunci kebanyakan pengetahuan (*ma'rifah*). Oleh karena itu, barangsiapa yang menduga bahwa *kasyf* (ketersingkapan pengetahuan tentang hakikat kebenaran) harus menunggu serangkaian dalil, ia telah mempersempit rahmat Allah yang luas."

Al-Gazali memegang teguh akal dengan penuh suka dan mencampakkan perangkat yang lainnya. Selama akal—atau yang disebutnya dengan "kepastian-kepastian rasional"—bisa dipercaya akan mendatangkan kepercayaan sempurna (*al-wasuq at-tam*), ia bisa di jadikan perantara menuju *al-'ilm al-yaqini* yang didambakannya. Dengan ini, al-Gazali telah keluar dari keraguan yang berkutat di sekitar berbagai standar yang bisa dijadikan timbangan kebenaran. Saat ini ia telah menerima dengan penuh kerelaan terhadap "kepastiankepastian rasional" sebagai standar. Adapun keraguan terhadap berbagai aliran, untuk mengetahui mana yang berjalan di rel kebenaran, ia belum bisa keluar. Ia baru akan melakukan pengujian secara detail dan teliti terhadap aliran-aliran tersebut dalam terang cahaya standar ini. Ia menegaskan:

"Setelah Allah mengobati saya dari penyakit ini, saya dapat membatasi golongan-golongan pencari kebenaran menjadi empat kelompok:

1. Para teolog (*mutakallimun*), yaitu kelompok orang yang mengaku sebagai golongan rasionalis (*ahl ar-ra'y wa an-nazar*).

2. Penganut kebatinan (*batiniyyah*), yaitu kelompok orang yang mengklaim diri sebagai pemegang pengajaran (*ta'lim*) dan yang mengkhususkan diri pada adopsi ajaran imam yang suci (*alimam al-ma'sum*).
3. Kelompok filsuf, yaitu kelompok orang yang mengklaim diri sebagai pemilik logika dan penalaran demonstratif.
4. Golongan Sufi, yaitu mereka yang mengaku sebagai kelompok elit yang terhormat (*khawwas al-hadrah*) dan yang bisa menyaksikan dan menyingkap kebenaran hakiki (*ahl al-musyahadah wa al-mukasyafah*).

Kemudian saya mulai mengkaji ilmu *kalam* dengan membedah karya para tokoh terkemuka disiplin ilmu tersebut. Setelah itu, saya menulis buku dalam disiplin ini sesuai dengan pandangan saya dan menemukan bahwa disiplin ilmu ini telah mampu memenuhi tujuannya, tapi belum bisa memenuhi impian saya."

Tujuan ilmu *kalam*—seperti dikatakan al-Gazali—adalah menjaga akidah umat—yang tumbuh sebagai Muslim dan mengambil akidahnya dari Alquran dan Sunah—dari berbagai keraguan yang bertebaran di sekitarnya dan dari penyakit yang bisa menyerangnya. Sementara kehadirannya sebagai rumusan akidah Islam untuk orang-orang yang tidak dibesarkan dalam lingkungan Islam dan belum beriman terhadapnya, belum menjadi perhatian dan orientasi dari ilmu *kalam*. Orientasi ilmu *kalam* telah menunaikan tugasnya untuk membangun premis-premis yang diambil dari orang yang menyerang dan meragukannya guna balik menyerang mereka melalui postulat-

postulat mereka sendiri. Premis-peremis semacam ini rapuh dan lemah. Al-Gazali mengatakan:

"Kebanyakan wacana yang dikembangkan oleh para ahli *kalam* adalah persoalan bagaimana merumuskan tanggapan atas lawanlawan polemiknya dan melecehkan mereka dengan menggunakan postulat-postulat mereka sendiri."

lnilah tujuan ilmu *kalam*. Sedangkan tujuan al-Gazali adalah mengetahui hakikat kebenaran agama yang didukung oleh akal sehingga sampai pada tingkat kepastian matematika, dalam detail dan kejelasannya. Tentu kedua tujuan ini sangatlah jauh berbeda. Karena inilah, dengan menunjuk ilmu *kalam*, al-Gazali menyatakan:

"Dan ini tak banyak bermanfaat bagi orang yang sama sekali tak menerima kecuali kepastian-kepastian yang tak terbantah (*addaruriyyat*). Maka ilmu *kalam* tidak memenuhi kebutuhan dan tidak mengobati penyakit saya...

Dengan demikian, ilmu *kalam* tidak berhasil sepenuhnya menghapus gulita kebingungan dalam belantara perbedaan pendapat umat manusia. Saya tidak menutup kemungkinan bahwa ia dapat menghapus kebingungan orang selain saya. Bahkan saya juga tidak ragu bahwa ia dapat bermanfaat bagi sekelompok orang. Namun manfaat tersebut bercampur taklid dalam persoalan-persoalan yang tidak termasuk ketegori aksiomatik. Sekarang tujuannya adalah bercerita tentang pengalaman saya, bukan untuk tidak mengakui orang-orang yang dapat menjadikan ilmu *kalam* sebagai obat kegelisahan. Karena obat itu berbeda-beda, sesuai dengan jenis penyakitnya. Banyak obat yang bermanfaat bagi seorang pasien tapi justru berbahaya bagi pasien yang lain."

Dari sini jelas bahwa al-Gazali menyusun buku tentang ilmu *kalam* disertai pengakuan bahwa ilmu *kalam* tidak bisa memenuhi maksud yang diinginkannya. Bagi al-Gazali, kandungan ilmu *kalam* tidak mengandung hal-hal yang bisa menjadi santapan akal dan tuntutan jiwanya.

Di sini beralasan kiranya bagi saya untuk memberikan nasihat tulus kepada mereka yang mendasarkan kajian dan penelitiannya pada warisan para ulama masa lampau. Sebab tidak sepatutnya mereka bersandar kepada pendapat seseorang hanya karena ia menyebutkan dalam karyanya. Tapi seharusnya ia mengetahui lebih dahulu terhadap kondisi yang mengitari pengarangnya, ketika menulis karya yang sedang mereka kutip. Apakah ia menulis karyanya untuk dirinya atau untuk orang lain? Atau juga faktor apa yang memengaruhinya untuk menulis?

***

Setelah itu, al-Gazali mengalihkan perhatiannya kepada para filsuf, untuk melakukan pengujiannya ini. Para filsuf adalah orangorang yang bersandar pada akal dalam prilaku kehidupan praktisnya. Al-Gazali melihat kajian mereka, yang menampilkan tema-tema akidah, terutama pada upaya rasional mereka, bisa mendapatkan sesuatu yang bisa memastikan validitas doktrin yang mereka anut. Tapi al-Gazali justru mendapatkan banyak sekali kontroversi di dalamnya.

"Aristoteles menolak semua ajaran para tokoh sebelumnya, hingga gurunya sendiri yang disebut Plato Ilahi (*Aflatun al-IIahi*). Kemudian ia memberi klarifikasi atas perbedaannya dengan sang guru dengan mengatakan: *"Plato benar, dan kebenarannya juga benar. Tapi kebenaran lebih benar daripadanya."* Kami mengutip

cerita ini sebatas untuk memberitahukan bahwa menurut para filsuf sendiri, tak ada yang ajeg dan sempurna dalam mazhab pemikiran mereka. Mereka semua menetapkan suatu kesimpulan berdasarkan hipotesis (*zann*) dan estimasi (*takhmin*), tanpa ada pemastian (*tahqiq*) dan keyakinan (*yaqin*).

Al-Gazali segera menyadari bahwa menggiring akal menuju kepentingan ini berarti pemaksaan terhadap akal atas sesuatu yang berada di luar kemampuan dirinya. Ia juga menyadari bahwa cara akal memahami persoalan matematika tidak bisa diterapkan pada persoalan ketuhanan.[4] Al-Gazali menyatakan:

"Kami menjelaskan bahwa apa yang mereka syaratkan dalam validitas materi analogi di dalam bagian demonstrasi dalam logika dan apa yang mereka syaratkan dalam bentuknya di dalam kitab analogi serta apa yang mereka tetapkan dari bagian-bagian dalam *isagoge* dan *categoria* yang merupakan bagian dari logika dan premis-premisnya, tidak memungkinkan kepada mereka untuk memberikan keyakinan dalam pengetahuan mereka tentang persoalan ketuhanan (metafisika)."

Karena itu, ia keluar dengan kesimpulan sebagai berikut: *"Mana orang yang mengklaim bahwa argumen metafisik menurut para filsuf bersifat pasti (eksak) seperti ilmu-ilmu alam."*

Selama argumen-argumen metafisik yang dibangun oleh para filsuf tidak mencapai tingkat kejelasan matematis yang disyaratkan oleh al-Gazali, maka mau tidak mau, ia harus cuci tangan dari argumenargumen tersebut.

---

4 Hal ini tidak mesti menunjukkan bahwa al-Gazali sama sekali menyucikan tangannya dari akal, sebab barangkali maksudnya adalah bahwa ia menyerahkannya pada media yang bisa mengantarnya pada hakikat, sebagaimana yanng diperoleh melalui metode ahli tasawuf.

Al-Gazali telah menulis buku yang berisi kritik dan penolakan terhadap pandangan para filsuf. Dan diduga kuat bahwa buku *Tahafut al-Falasifah* ditulis pada masa ini.

***

Lalu al-Gazali mencurahkan perhatiannya pada kelompok *Ta'limiyyah* yang mengatakan: "Sesungguhnya akal tidak bisa dijamin aman dari kesalahan. Maka tidak bisa dibenarkan mengambil hakikat ajaran agama darinya."

Atas keputusan ini, al-Gazali berhenti melakukan pengujian terhadap para filsuf. Dengan demikian, mereka sepakat dalam titik ini. Lalu dari mana mereka akan mengambil ajaran-ajaran agama dalam kemasan yang meyakinkan? Mereka mengambilnya dari sang Imam yang Suci (*al-Imam al-Ma'sum*), yang memperolehnya dari Allah melalui perantara Nabi.

Al-Gazali tertarik dengan figur imam ini dan terhadap apa yang dibawa melalui caranya sendiri. Namun, di manakah sang imam tersebut? Al-Gazali lama melacaknya, tapi tak berhasil menemukannya. Dengan begitu, jelas bahwa orang-orang dalam kelompok ini telah tertipu dan sang Imam tidak ada dalam dunia riil. Karena itu, ia pun kembali dengan tangan hampa. Setelah menulis banyak karya yang menentang aliran ini, ia melancarkan kritik dan bantahannya seperti yang ia ungkapkan.

***

Kelompok yang keempat masih tersisa. Masih ada kelompok tasawuf yang menyatakan kemampuannya menyingkap tirai (*kasyf*), melihat dan berhubungan langsung dengan alam

malakut, mengambil pengetahuan langsung darinya serta bisa mengetahui *Lauh al-Mahfuz* berikut rahasia yang dikandungnya. Tapi bagaimana cara menyingkap (*kasyf*) dan menyaksikan langsung (*mu'ayanah*) tersebut? Para ahli tasawuf menjawab bahwa hal itu dapat dicapai dengan ilmu dan amal.

Waktu-waktu berlalu di mana al-Gazali meminta penjelasan kepada para ahli tasawuf dan mengadaptasi jiwanya sehingga mengantarkannya pada sikap: *"meninggalkan popularitas yang disandangnya, keadaan serba tertata yang sepi dari kesusahan hidup dan jaminan perlindungan yang terjaga dari ancaman musuh."*

Ia keluar dengan rona murung di mukanya menuju gurun. Suatu ketika, ia bertolak ke Syam, namun pada saat yang lain ia mengunjungi Hiijaz, lalu ke Mesir. Semua itu dalam rangka melarikan jiwanya dari khalayak, menarik diri kembali pada kesepian dan menerapkan apa yang diisyaratkan oleh para ahli tasawuf. Mereka berkata bahwa prinsip jalan hidup mereka yaitu: "memutuskan hubungan hati dengan dunia dengan menyingkir dari tempat penuh tipuan menuju tempat keabadian serta menerima inti *himmah* kepada Allah. Itu tidak akan terwujud sempurna kecuali berpaling dari harta dan kedudukan, lari dari kesibukan dan hubungan duniawi, bahkan hatinya menganggap sama antara ada dan tiadanya segala sesuatu."

Termasuk kesempurnaan cara mereka juga adalah seperti yang disebutkan al-Gazali:

"Menyendiri dalam *zawiyah* (ruang eksklusif di dalam masjid) dengan membatasi diri hanya pada ibadah wajib dan sunah, duduk dengan hati yang hampa, dengan himmah yang terkumpul, dan berkonsentrasi dengan zikir kepada Allah. Hal itu dapat dilakukan dengan terlebih dulu membiasakan lisan untuk

berzikir kepada Allah sehingga tak henti-hentinya mengucapkan *''Allah... Allah",* yang disertai dengan penghadiran hati. Hal itu berpuncak pada kondisi yang seandainya Anda menghentikan gerakan mulut, Anda merasa seolah-olah kata-kata itu tetap mengalir di lisan karena begitu dibiasakan. Kemudian Anda menjadi terbiasa dengan kondisi tersebut sampai tak tersisa dalam hati Anda, kecuali makna kata tersebut. Anda akan memasuki kondisi di mana dalam hati Anda tak terbersit lagi huruf-huruf pada ungkapan dan bentuk kata, melainkan yang tersisa hanya makna semata, yang hadir dalam hati Anda secara konsisten dan terus-menerus. Anda hanya bisa berusaha sampai pada batas ini saja dan setelah itu tak ada lagi yang bisa diusahakan kecuali konsistensi untuk menolak berbagai godaan yang bisa membelokkan hati. Usaha Anda telah mencapai titik klimaks. Maka yang tersisa hanyalah penantian terhadap keterbukaan seperti yang ditampakkan kepada para wali. Yang ditampakkan kepada para wali hanya merupakan bagian yang ditampakkan kepada para nabi... sedang tingkattingkat para wali Allah di dalamnya tidak bisa terhitung.. .."

Inilah metode sufistik. Dalam hal ini persoalan metode sufistik hanya kembali pada 'penyucian murni' (*tathir mahd*) dari segala yang ada di sekitar, 'pemurnian' (*tasfiyyah*) dan 'kecerahan' (*jala*'), kemudian 'persiapan' (*isti'dad*) dan "penantian (*intizar*).

Penjelasan lebih lanjut dari hal tersebut adalah bahwa jika hati telah sci dari dari kotoran kemaksiatan dan membuatnya mengkilap dengan ketaatan, maka permukaannya akan terangkat dan apa yang dikehendaki Allah akan memantul dari *Lauh Mahfuz*. Pengetahuan inilah yang disebut "Ilmu Ladunni", istilah yang diambil dari firmanNya: *"Dan Kami mendatangkan padanya akan pengetahuan dari "sisi Kami."*

Para ahli tasawuf menafsirkan rezeki (*rizq*) dalam firman Allah: *"Dan barangsiapa yang bertakwa pada Allah, maka Allah akan menjadikan untuknya jalan keluar dan memberinya "rezeki" tanpa diduga-duga."* dengan mendapat pengetahuan tanpa belajar.

Al-Gazali mempraktikkan metode ini pada dirinya sehingga hatinya menjadi bersih dan mengkilap, seperti clikatakannya kepada kita:

"Tersingkaplah kepadaku—di tengah-tengah penyendirian ini—perkara-perkara yang tidak mungkin dihitung dan dirinci. Kadar yang bisa saya sebutkan untuk dipahami bahwa saya tahu secara meyakinkan kalau kaum Sufi adalah orang-orang yang berada di jalan Allah secara khusus. Jalan mereka adalah jalan yang terbaik. Cara mereka adalah cara yang paling benar. Akhlak mereka adalah akhlak yang tersuci. Bahkan jika pikiran para cendekiawan, hikmah para ahli hikmah dan pengetahuan para ulama yang mengetahui rahasia-rahasia syariat dikumpulkan untuk mengubah jalan dan akhlak kaum Sufi serta menggantinya dengan yang lebih baik, mereka tidak akan menemukan jalan untuk itu. Karena semua gerak dan diam mereka, pada lahir dan batinnya, teradopsi dari lentera kenabian. Padahal tidak ada cahaya di muka bumi yang melebihi terang cahaya kenabian... Sesungguhnya pada waktu sadar mereka menyaksikan para malaikat dan roh-roh para nabi sekaligus mendengar suara mereka. Kaum Sufi juga dapat mengambil langsung berbagai pengetahuan dan pemahaman dari mereka."

Hingga perkataannya: "Dan apa yang ada dari yang tidak saya sebutkan, berprasangka baiklah dan jangan bertanya tentang beritanya."

Dengan demikian, al-Gazali mengetahui pengetahuan-pengetahuan yang memuaskan jiwanya serta menjamin keamanannya dari kesalahan.

Dengan itu al-Gazali telah melepaskan diri dari keraguan yang berputar di sekitar pengetahuan golongan yang selamat setelah ia berhasil melepaskan diri dari keraguan yang mengitari standar standar kebenaran hakiki.

Sejak saat itu (pasca krisis psikologis) kita bisa menggunakan karya-karyanya untuk menjadi sumber acuan yang memberikan gambaran pemikiran dan teori-teorinya. Adapun sebelumnya, tidak bisa.

Walaupun demikian, tidak semestinya kita percaya bulat-bulat terhadap karya-karya al-Gazali pada saat itu, untuk menjadi pegangan dalam merujuk pemikirannya. Sebab al-Gazali memiliki pendapat yang memiliki ukuran kelaikan tertentu dalam penyajiannya tentang deskripsi dan eksplorasi kebenaran hakiki. Hal itu dapat dipahami dari kenyataan bahwa al-Gazali melihat umat manusia memiliki perbedaan kapasitas dan kemampuan yang berbeda-beda, sementara agama dalam pandangan al-Gazali adalah mudah dan toleran. Ia tidak mungkin memposisikan seluruh umat manusia dalam kelas yang sama, sementara mereka memiliki perbedaan kapasitas dan kemampuan. Sebab perlakuan yang sama justru akan membebani orang yang lemah akal dengan sesuatu yang berada di luar kemampuannya dalam memahami wacana dan penjelasan teoretis, atau justru menghalangi orang yang memiliki kemampuan intelektual untuk memperoleh kepuasan intelektual dalam kajian dan penalaran. Karena itu, al-Gazali mengklasifikasikan manusia menurut kapasitas dan kemampuannya menjadi tiga:[5]

5 Lihat al-Gazali, *al-Qistas al-Mustaqim*, hlm. 86.

"*Pertama,* masyarakat kebanyakan (*'awwam*), yaitu kelompok para pencari keselamatan yang berkemampuan intelektual rendah. *Kedua,* masyarakat elit (*khawwas*), yaitu mereka yang memiliki kecerdasan dan ketajaman mata hati. *Ketiga,* di antara kelompok kedua muncul kelompok ahli debat.

Terhadap kelompok elit, saya memberikan pencerahan dengan mengajari mereka tentang standar-standar yang adil berikut tata cara penilaian dengan menggunakan standar tersebut untuk menemukan kebenaran. Dengan itu, silang pendapat akan hilang dalam waktu tidak terlalu lama. Mereka adalah masyarakat yang memiliki tiga hal. *Pertama,* intelegensi tinggi. Kemampuan semacam ini merupakan karunia fitri dan watak bawaan sejak lahir yang tidak mungkin diusahakan untuk mendapatkannya.

Kedua, kesterilan batin dari taklid dan sikap fanatik terhadap suatu mazhab tradisional dan turun temurun. Sebab sebenarnya seorang yang bertaklid adalah tidak mendengar, sedangkan orang yang bodoh, walaupun mendengar, ia tidak mengerti.

Ketiga, keyakinan bahwa dirinya adalah orang yang memilik ketajaman mata hati (*basirah*) terhadap standar dan timbangan penilaian. Orang yang tidak percaya bahwa Anda adalah ahli hitung, maka ia tidak akan belajar dari Anda.

Sedangkan kelompok orang yang tidak memiliki kapasitas intelektual yang tinggi adalah masyarakat kebanyakan (*'awwam*). Mereka adalah orang-orang yang tidak memiliki ketajaman intelektual untuk memahami hakikat-hakikat kebenaran. Maka saya membawa mereka menuju jalan Allah dengan nasihat (*maw'izah*), sebagaimana saya membimbing orang yang memiliki ketajaman intelektual dengan *hikmah* dan orang yang suka

"bertengkar" dengan debat. Allah Swt. mengumpulkan ketiga kelompok tersebut dalam satu ayat: *"Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan* hikmah *dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik."* (Q.S. an-Nahl: 125)

Dari ayat ini, diketahui bahwa orang yang mesti diajak ke jalan Allah dengan *hikmah* adalah satu kelompok, dengan nasihat (*mau'izah*) satu kelompok juga, dengan debat satu kelompok. Sebab jika *hikmah* diberikan kepada orang yang kapasitasnya hanya untuk menerima *mau'izah*, maka *hikmah* itu hanya akan memberikan dampak negatif, seperti bila seorang bayi yang masih dalam usia menyusui namun diberi makan daging burung. Jika cara debat digunakan terhadap orang-orang kelas *hikmah*, mereka akan merasa muak, sebagaimana perut orang dewasa yang akan merasa mual jika minum air susu ibu. Tapi jika menggunakan cara debat terhadap orang yang memang dalam kelas debat, tapi tidak dengan cara yang baik seperti diajarkan Alquran, akan seperti orang yang memberi suguhan roti gandum terhadap orang pedalaman (*badawi*), padahal ia terbiasa makan kurma, atau memberikan suguhan kurma terhadap orang kota (*baladi*), padahal ia hanya terbiasa memakan roti dari gandum.

Adapun kelompok yang tergolong barisan pendebat, mereka lebih tinggi dari kelas masyarakat kebanyakan, tapi kecerdasannya kurang. Sebab meskipun secara fitrah sempurna, tapi di dalam batin mereka terdapat noda dan resistensi, terdapat fanatisme dan taklid. Inilah yang menghalangi mereka untuk meraih kebenaran. Sifat ini pula yang menjadi "tutup" pada hati mereka dan "sumbatan" pada telinga mereka sehingga tak bisa menemukan kebenaran. Saya mengajak mereka menuju kebenaran dengan lembut. Maksudnya, saya tidak menampilkan fanatisme kepada mereka dan tidak memberikan tanggapan secara

keras. Tapi saya melakukannya secara partisipatif dan berdebat dengan cara terbaik."

Dalam hal ini terlihat indikasi bahwa al-Gazali menyajikan pengetahuan dengan ragam warna kepada umat manusia. Al-Gazali juga menunjukkan bahwa di antara manusia terdapat sekelompok orang yang tak bisa mengetahui hakikat sesuatu karena keterbatasan kemampuannya. Terhadap kelompok ini, al-Gazali memposisikan diri sebagai orang yang melihat syariat sebagai sesuatu yang diperintahkan kepadanya. Al-Gazali berbicara kepada manusia sesuai dengan kapasitas intelektual mereka. Karena itu, dalam berbagai karyanya, ia sering mengulang ungkapan: *"Berbicaralah pada manusia sesuai dengan kemampuan akal mereka. Apakah kalian hendak mendustakan Allah dan Rasui-Nya?"*

Bahkan secara eksplisit, al-Gazali menunjukkannya dengan jelas. Dalam kitab *Mizan al-'Amal*, ia menyatakan:

"Mazhab adalah sebutan yang mencakup tiga tingkatan makna: (1) sesuatu yang dipegang teguh secara fanatik dalam berbagai diskusi (*munazarat*), (2) ajaran atau petunjuk-petunjuk yang diikuti, (3) sesuatu yang diyakini seseorang di dalam jiwa berupa teori-teori yang ia temukan. Masing-masing dari ketiganya membentuk aliran mazhab yang sempurna.

Mazhab dalam pengertian *pertama* adalah contoh dari para leluhur dan nenek moyang, mazhab dari guru, dan mazhab suatu masyarakat di mana ia tumbuh. Karena itu, ia berbeda sesuai dengan perbedaan kawasan atau negara serta sesuai dengan perbedaan gurugurunya. Orang yang dilahirkan dalam *millieu* Muktazilah, Asy'ariyyah, Syafawiyyah, atau Hanafiyyah, akan tertanam—dalam jiwanya sejak kecil—sikap fanatik membela terhadap mazhab

tersebut dan melecehkan yang lain. Karenanya, orang itu kemudian disebut “penganut mazhab Asy’ari” (*Asy’ariy al-mazhab*),”penganut Muktazilah”, “penganut Syafawiyyah”, “penganut Hanafiyyah”. Artinya, ia berpegang teguh secara fanatik terhadapnya, yaitu membela orangorang yang menampakkan ketidakawanannya. Hal itu terjadi seperti dalam sikap saling membela dalam suatu kabilah.

Mazhab dalam pengertian *kedua* adalah sesuatu yang diungkapkan dalam petunjuk dan pengajaran untuk orang-orang yang meminta penjelasan dan petunjuk. lni tidak terbatas pada satu bentuk, namun meliputi cara yang berbeda-beda sesuai dengan perbedaan orang yang meminta petunjuk (*mustarsyid*). Jika yang minta petunjuk adalah orang Turki atau India, atau bahkan orang bodoh, dan diketahui bahwa kalau dia diberi penjelasan tentang Allah sebagai Zat yang tidak menempati suatu tempat, bahwa Ia tidak berada di dalam atau di luar alam dan tidak terkait atau terlepas dari alam, orang itu akan segera mengingkari eksistensi-Nya sekaligus mendustakan-Nya; maka penjelasan yang seharusnya diberikan adalah bahwa Allah bersemayam di atas *‘Arsy*, Ia merestui ibadah makhlukNya dan merasa gembira dengan makhluk-Nya, serta akan memberikan balasan bagi makhluk-Nya.

Jika memungkinkan untuk menyebutkan apa yang merupakan kenebanran yang jelas, maka boleh saja itu dilakukan.

Dengan demikian, mazhab dalam pengertian ini akan selalu berubah dan berbeda-beda serta ada bersama setiap orang, sesuai dengan kemungkinan pemahamannya.

Mazhab dalam pengertian *ketiga* adalah sesuatu yang diyakini seseorang secara rahasia antara dia dan Allah, yang tidak bisa diketahui oleh orang lain. Dia yang bersangkutan juga tidak

menceritakannya kecuali kepada orang-orang yang setaraf di dalam mengetahui apa yang dia ketahui, atau kepada orang yang sampai pada tingkat bisa menerima pengetahuan atas rahasia tersebut dan memahaminya. Misalnya ia adalah seorang peminta petunjuk yang cerdas."

Dan seterusnya tentang penjelasan al-Gazali mengenai syaratsyarat yang ada dalam teks sebelumnya.

Dari sini terlihat bahwa al-Gazali memberikan penjelasan tentang Allah kepada orang bodoh dengan penjelasan yang tidak dia berikan kepada orang pintar. Artinya, ia mendeskripsikan hakikat kebenaran dengan deskripsi yang beragam, sesuai dengan perbedaan tingkat kesiapan serta kemampuan pendengarnya.

Dengan demikian, sampai saat ini—era ketenangan dan ketersingkapan tabir bagi al-Gazali—mustahil memakai seluruh karyanya untuk mendeskripsikan pendapatnya dan merumuskan batasan mazhabnya.

***

Berikutnya, kita bisa membagi kehidupan al-Gazali menjadi tiga fase:

1. Fase pra-keraguan.
2. Fase terjadinya keraguan, yang terbagi menjadi dua.
3. Fase mendapat petunjuk dan ketenangan.

Fase pra-keraguan adalah fase yang dapat dikesampingkan. Karena di fase ini, al-Gazali adalah seorang pelajar yang belum mencapai taraf kematangan intelektual, yang baru mempersiapkan

diri untuk menjadi orang yang memiliki pendapat independen. Meskipun al-Gazali menceritakan bahwa keraguan telah menghantuinya semenjak awal pada usia muda.

Fase kedua juga harus dijauhi, karena dipenuhi oleh keraguan keras yang tidak menghasilkan apa pun. Karena itu, yang tinggal adalah fase keraguan ringan yang terjadi dalam rentang waktu yang cukup lama (berawal sejak al-Gazali masih berusia muda sampai memasuki dunia tasawuf dan memperoleh bimbingan Allah (*hidayah*).

Di tengah-tengah fase ini, kita lihat al-Gazali menulis karyakaryanya dalam ilmu *kalam*, kritik terhadap filsafat dan aliran *batiniyyah*. Saat itu, ia mengajar di dua sekolah: Naisabur dan Baghdad.

Termasuk hal yang membingungkan jika seorang yang ragu terhadap suatu hakikat kebenaran, lalu melahirkan karya-karya dan menyampaikan ajaran positif-konstruktif (*ijabi*) tentang hakikat kebenaran tersebut. Yang saya maksud dengan penulisan karya dan penyampaian ajaran positif-konstruktif adalah yang bersifat menetapkan (*taqrir*) dan memberikan eksplorasi lebih jauh (*syarh*), tanpa melakukan kritik atau falsifikasi.

Namun bukan hal yang aneh jika dari orang yang sedang dirasuki keraguan atau skeptis, terlahir karya-karya dan penyampaian ajaran yang negatif-dekonstruktif (*salbi*). Yang saya maksud dengan karya dan penyampaian ajaran model ini adalah kritik dan falsifikasi terhadap teori-teori yang dianggap sebagai kebenaran. Karena orang yang skeptis adalah pengkaji yang tak bisa menerima dalil-dalil pembenar, sebab ia merasa berhadapan dengan kerancuan-kerancuan dalam dalil-dalil tersebut. Karena itu, ketika ia menuliskan banyak kerancuan dalam berbagai

karya atau dalam penyampaian ajarannya, ia dapat memenuhi permintaan orang yang meminta penghadiran keraguannya, dan pada saat yang sama, ia juga hadir sebagai seorang ahli logika.

Hanya saja, para pembaca buku *Tahafut al-Falasifah*—yang memuat kritik terhadap filsafat—merasakan bahwa pengarangnya mengusung konsep-konsep positif-konstruktif, yang hendak meratakan jalan bagi konsep-konsep tersebut dan dengan menghancurkan segala yang berseberangan dengannya. Dalam hal ini bisa dilihat pernyataan al-Gazali:

"Kami tidak menetapkan dalam buku—*Tahafut al-Falasifah*—ini melainkan mendustakan mazhab mereka (para filsuf). Sedang untuk mengafirmasi mazhab yang benar, kami akan menyusun sebuah buku—setelah ini selesai, jika petunjuk Allah membantu saya, *insya Allah*—yang akan kami beri judul *Qawa'id al-'Aqa'id*. Dengan buku tersebut, kami bermaksud melakukan afirmasi, sebagaimana kami bermaksud melakukan dekonstruksi dengan buku ini (*Tahafut*)."

Al-Gazali memenuhi janjinya. Ia menulis buku yang terkenal dalam disiplin ilmu *kalam*, yaitu *Qawa'id al-'Aqa'id*. Dari sana jelas terlihat bahwa al-Gazali menyerang filsafat karena ia berseberangan dengan mazhab *kalam* yang berlaku yang hendak ia bela.

Dengan demikian, dalam takaran kandungannya yang dapat ditarik pada nuansa positif-konstruktif, buku *Tahafut* dapat digolongkan pada karya-karya al-Gazali dalam bidang ilmu *kalam*. Ia juga dapat dimasukkan pada apa yang ditetapkan dalam kajian-kajian ilmu *kalam* agar bisa membantu semua orang untuk menjawab persoalan: *"Bagaimana seorang skeptis bisa menyusun karya dan menyampaikan ajaran-ajaran yang positif-konstruktif?"*

Padahal al-Gazali sendiri telah menjamin bagi penyelesaian persoalan ini. Sebab ia telah menyampaikannya dalam uraian sebelum ini, bahwa mazhab memiliki tiga pengertian:

1. Mazhab yang diikuti secara fanatik oleh seseorang, sebab merupakan mazhab yang berlaku di lingkungan hidupnya, menjadi mazhab penduduk dalam komunitas itu, dan dijadikan pegangan oleh para gurunya.
2. Mazhab orang-orang yang minta petunjuk. Mazhab ini berbedabeda sesuai dengan perbedaan kondisinya.
3. Mazhab yang diyakini sendiri oleh seseorang yang tidak tampak, kecuali bagi orang yang memiliki sifat sebagaimana yang telah ditunjukkan sebelumnya.

Dalam hal sikap skeptisnya, al-Gazali hanya memiliki keraguan terhadap mazhab dalam pengertian yang ketiga. Karena ia membahas tentang kebenaran agama yang ia anut dan diturunkan oleh Allah. Dengan keraguan terhadap mazhab dalam pengertian ini, tidak otomatis ia juga terjangkit keraguan terhadap mazhab resmi yang dianut seseorang.

Mazhab *Ahl as-Sunnah* merupakan mazhab negara tempat ia tumbuh dan hidup. Mazhab itu juga menjadi mazhab sekolah-sekolah yang ia lalui dalam pengembaraannya serta menjadi mazhab para guru yang diajarkan dalam aktivitas pendidikan dan pengajaran sampai ia berusia lanjut.

Karena itu, semua karya dalam disiplin ilmu *kalam*-nya selalu diawali dengan pengantar: *"Segala puji bagi Allah yang telah memilih dari sedikit hambahamba-Nya akan fanatisme terhadap kebenaran dan Ahl as-Sunnah."*

Jelas bahwa selama menjadi seorang skeptis terhadap kebenaran pada fase ini, tidak dibenarkan menjadikan karya al-Gazali sebagai pedoman untuk menggambarkan ide-idenya.

Sedangkan fase ketiga merupakan fase di mana al-Gazali telah mendapat petunjuk pada pandangan ketersingkapan tabir sufistik (*al-kasyf al-sufiyyah*). Fase ini adalah fase yang memungkinkan untuk menjadikan karyanya sebagai rujukan guna menggambarkan mazhab yang benar versi al-Gazali. Tapi tidak semua karyanya dalam fase ini layak untuk hal tersebut. Sebab pada fase ini al-Gazali juga hadir dengan karyanya dalam dua pengertian mazhab yang lain. Al-Gazali memberikan uraian yang sangat detail ketika memberikan penjelasan bahwa ia memiliki karya-karya khusus untuk masyarakat umum, yang ia sebut: "hakikat yang murni dan pengetahuan yang jelas".

Dengan hal itu, al-Gazali telah membantu para pengkaji pemikirannya untuk memahaminya dengan pemahaman yang benar, tanpa campur aduk dan rancu. Bersama itu, saya melihat tidak banyak orang yang tertolong untuk mendapatkan apa yang semestinya didapat sehingga bisa memahami dengan pemahaman yang benar.

Sesudah itu... inilah secercah ulasan tentang biografi seorang ulama yang "membebaskan". Saya berharap semoga ulasan singkat ini bisa memberikan motivasi kepada para pengkaji untuk melepaskan diri dalam kajiannya dari kungkungan kejumudan dan hawa nafsu.

NILAI *TAHAFUT* DARI SUDUT PANDANG AL-GAZALI

Telah kita ketahui bahwa al-Gazali menulis buku *Tahafut* kala ia sedang berada dalam fase skeptis ringan (*asy-syakk al-khafif*), yaitu ketika ia belum mendapat petunjuk akan hakikat kebenaran. Ini menuntut pada tidak adanya pengakuan atas *Tahafut* sebagai salah satu sumber yang dapat dijadikan acuan tentang ide-ide dan orientasi pemikiran al-Gazali.

Al-Gazali membagi seluruh karyanya menjadi dua. *Pertama,* kelompok karya yang ia istilahkan dengan "yang terlarang bagi selain yang berkompeten" (*al-madnun biha 'ala gayr ahliha*). Al-Gazali menjaga seluruh kandungan isi karya-karya yang tergolong dalam kelompok ini, hanya untuk dirinya, dan untuk orang lain yang telah memenuhi syarat yang sangat jarang dimiliki orang.

Kedua, karya-karya yang disajikan untuk konsumsi masyarakat umum (*jumhur*). Ia adalah kelompok karya yang diperuntukkan kepada mereka dan sesuai dengan tingkat intelektualitasnya.

Kemudian al-Gazali mengelompokkan buku *Tahafut* ke dalam kelompok kedua. Karena itu, tidak dibenarkan menjadikannya sebagai bagian dari sumber yang bisa mendeskripsikan pemikiran yang dianut oleh al-Gazali. Kita melihat pernyataannya:[6]

"Dalam *ar-Risalah al-Qudsiyyah* terdapat dalil-dalil akidah—setebal dua puluh halaman. Ia merupakan satu pasal dari kitab (bagian) *Qawa'id al-'Aqa'id* dari kitab *al-Ihya'*. Adapun untuk dalil-dalil akidah yang lebih eksploratif dan lebih cermat

6 Al-Gazali, *al-Arba'in fi Usul al-Din,* hlm. 24, al-Matba'ah al-'Arabiyyah.

dalam memberikan tanggapan atas pertanyaan dan berbagai masalah, kami meletakkannya dalam kitab *al-Iqtisad fi al-I'tiqad*, setebal seratus halaman. Ia merupakan sebuah kitab yang memuat pilihan inti ilmu *kalam*, tapi lebih eksploratif dan lebih bisa mendekatkan pada gerbang pengetahuan (*ma'rifah*) daripada ilmu *kalam* resmi yang terdapat dalam karya-karya para ahli *kalam*. Semuanya kembali pada keyakinan, bukan pada pengetahuan. Karena ahli *kalam* (*mutakallimun*) tidak membedakan orang awam kecuali sebagai orang yang mengetahui (*'arif*) dan orang yang berkeyakinan (*mu'taqid*). Namun orang awam itu juga mengetahui, bersama dengan keyakinannya, terhadap dalildalil untuk menguatkan keyakinan dan menjaganya dari gangguan para pembuat bid'ah. Ikatan keyakinan itu tidak larut ke dalam keluasan pengetahuan.

Jika Anda ingin menghirup sebagian wangi pengetahuan, telah kami sajikan sekadarnya dalam kitab (bab) sabar, syukur, *mahabbah*, dan tauhid, di bagian awal kitab (bab) tawakkal. Semua itu merupakan bagian dari kitab *al-Ihya'*.

Hal itu juga telah disajikan dalam kadar yang memadai, yang dapat memberitahu Anda cara mengetuk pintu pengetahuan (*ma'rifah*) dalam kitab (bab) *"al-Maqsad al-Aqsa fi Ma'ani Asma' Allah aI-Husna"*, terutama dalam "nama-nama" (*al-asma'*) yang diambil dari kata kerja.

Jika Anda ingin mendapatkan pengetahuan yang jelas tentang hakikat-hakikat akidah ini—dalam sajian yang tidak remang-remang dan tanpa sensor—hal itu tidak disajikan, kecuali dalam sebagian kitab kami yang tak diperbolehkan kecuali bagi orang yang memenuhi syarat.

Waspadalah dari ketertipuan dan menganggap diri sebagai orang yang memenuhi syarat, lalu bergegas untuk mencari dan melakukan penolakan dengan mentah-mentah. Orang yang memenuhi syarat itu adalah orang yang memenuhi tiga perkara:

1. Merdeka dari pengetahuan-pengetahuan lahir dan telah mencapai tingkat seorang imam.
2. Melepas hati dari dunia secara keseluruhan, setelah menghapus akhlak yang tercela, hingga tak tersisa dalam diri Anda kecuali rasa haus semata akan kebenaran, perhatiannya hanya tercurah padanya, kesibukannya hanya tertuju padanya, dan kecondongan terarah padanya.
3. Kebahagiaan telah ditetapkan kepada Anda di dalam dasar fitrah, dengan watak yang suci dan kecerdasan yang sempurna serta tidak terbelenggu oleh pemahaman terhadap pengetahuan palsu.... dan seterusnya.

Anda bisa melihat dalam semua ini, bahwa al-Gazali meletakkan karya-karya tentang ilmu *kalam* di satu sisi dan meletakkan karya-karya yang terlarang bagi yang tidak memenuhi syarat di sisi yang lain. Dengan ini pula, al-Gazali menjadikan kelompok karya kedua sebagai kelompok karya yang memuat hakikat kebenaran, sebagaimana yang ia pahami dan anut. Sedangkan *Tahafut* termasuk ke dalam karya-karya ilmu *kalam* dan tidak termasuk karya yang tidak boleh dibaca kecuali "bagi yang telah memenuhi syarat". *Tahafut* tidak termasuk golongan kedua ini, karena biasanya al-Gazali mengambil perjanjian kepada pembacanya untuk tidak menyampaikannya, kecuali kepada "orang yang telah memenuhi syarat" yang telah disebutkan di atas. Namun, *Tahafut* ternyata tidak mengandung perjanjian tersebut.

Bahwa kitab *Tahafut* termasuk ke dalam karya-karya ilmu kalam, karena didasarkan pada pernyataan al-Gazali sendiri dalam *Jawahir al-Qur'an*: "Di antara ilmu-ilmu ini, terdapat ilmu yang dimaksudkan untuk melawan dan membantah orang-orang kafir. Di antaranya adalah ilmu *kalam* yang bertujuan untuk menolak berbagai bentuk bid'ah dan kesesatan. Para ahli *kalam* (*mutakallimun*) adalah orang-orang yang mengemban tugas ini. Dan kami telah memberikan penjelasan tentang disiplin ini dalam dua tingkat: (1) tingkat bawah adalah kitab *ar-Risalah al-Qudsiyyah*, (2) tingkat di atasnya adalah kitab *al-Iqtisad fi al-I'tiqad*.

Tujuan ilmu ini adalah menjadi akidah masyarakat awam dari gangguan para pembuat bid'ah. Tapi ilmu ini tidak membantu menyingkap hakikat-hakikat. Yang juga termasuk dalam jenis ini adalah kitab *Tahafut al-Falasifah*... "

Demikian juga al-Gazali memberikan penjelasan dalam kitab *Jawahir al- Qur'an*: "Ilmu-ilmu ini, yaitu ilmu tentang zat, sifat, perbuatan-perbuatan, dan ilmu tentang Akhirat (*ma'ad*), kami sajikan dari bagian awal dan lengkap—sesuai dengan yang telah dikaruniakan pada kami dalam keterbatasan usia, banyaknya kesibukan dan hambatan, sedikitnya mitra—dalam sebagian karya. Namun sebagian kitab tersebut tak kami perlihatkan secara bebas, sebab akan membuat kebanyakan pemahaman menjadi takut dan mengganggu orang-orang yang lemah, yaitu mereka yang bergelut dengan ilmu *kalam*. Bahkan sebagian kitab tersebut tidak layak untuk dihadirkan kecuali pada orang yang telah menguasai ilmu zahir dengan sempurna...[7] Dan haram atas

---

7 Di sini disebutkan syarat-syarat sebagaimana telah disebutkan di halaman sebelumnya.

orang yang memegang kitab itu untuk menampakkannya kecuali kepada orang yang telah memenuhi sifat-sifat ini."

Anda lihat bahwa tidak dibenarkan secara mutlak memahami gagasan-gagasan al-Gazali yang khusus dalam hal ini, kecuali dari kelompok kitab ini, bukan dari yang lain. Dan jelas bahwa buku *Tahafut* tidak termasuk ke dalam golongan buku tersebut. Karena itu, tidak benar menganggap kitab ini sebagai representasi dari pemikiran al-Gazali yang spesifik.

Pada akhirnya, al-Gazali menulis kitab *Tahafut* kala ia sedang berusaha mendapatkan posisi, prestise, dan reputasi tinggi. Dengan buku ini, al-Gazali membela mazhab yang bisa mendatangkan itu semua, bukan membela mazhab yang benar secara esensial. Pada saat itu, penganut mazhab *Ahl as-Sunnah* sedang mempersempit ruang gerak Muktazilah dan para filsuf. Kala itu, para pengikut mazhab Sunni memiliki banyak tokoh yang bisa menyingkirkan Muktazilah dan menolak pendapat mereka. Namun mereka tidak punya tokoh yang bisa menghadapi para filsuf untuk menghancurkan mereka dengan bersenjatakan ilmu pengetahuan, supaya kaum Sunni bisa hidup damai dan tenteram. Kesempatan ini terbuka lebar bagi siapa saja yang mau maju untuk memperoleh nama besar yang membanggakan, yang tidak dimiliki oleh siapa pun. Abu Hamid memanfaatkan peluang ini untuk memperoleh kebanggaan atas dirinya. Maka ia pun menyerang kaum filsuf dengan keras dan tajam. Hal inilah yang melambungkan namanya ke udara dan ia menjadi amat terkenal. Al-Gazali menceritakan:

"Dan tak ada dalam buku-buku para ahli ilmu *kalam*—yang menyentuh pandangan para filsuf dalam upaya memberikan bantahan atas mereka—kecuali pernyataan-pernyataan rumit dan boros serta memunculkan kontradiksi dan absurditas. Orang

awam saja diperkirakan tidak akan tertipu dengan pernyataan-pernyataan tersebut, apalagi orang yang mengklaim tahu akan detail-detail ilmu pengetahuan. Lalu saya menyadari bahwa menolak suatu mazhab sebelum memahami dan menelusuri inti ajarannya berarti hanya menyerang membabi buta. Karena itu, saya segera menyingsingkan lengan baju untuk melakukannya ... dan seterusnya."

Sesungguhnya, pada fase tersebut—kala menulis kitab *Tahafut*—al-Gazali sedang mencari popularitas, prestise, dan kedudukan terhormat. Begitulah ia bercerita tentang dirinya pada fase itu:

"Kemudian saya berpikir tentang niat saya dalam mengajar—artinya ketika hendak keluar dari Baghdad untuk menerapkan metode Sufi pada dirinya—ternyata ia tidak murni karena Allah. Bahkan ia didorong dan digerakkan oleh tuntutan terhadap kedudukan terhormat dan prestise. Maka saya yakin, bahwa saya sedang berada di bibir jurang yang dalam dan sedang mendekati bara api, jika tidak segera bersibuk diri untuk menghindar."

Pada kesempatan lain—ketika kembali dari penyepiannya untuk kembali merigajar di Naisabur—al-Gazali menyatakan: "Saya tahu bahwa sekalipun saya kembali ke gelanggan penyebaran ilmu, namun saya tidak kembali (dalam pengertian yang sebenarnya). Karena "kembali" berarti mengulangi apa yang sebelumnya. Dulu, pada saat itu—menunjuk pada saat berada di Baghdad ketika menulis *Tahafut*—saya menyebar ilmu pengetahuan yang dapat mendatangkan kedudukan terhormat. Dengan kata dan perbuatan, saya mengharap kedudukan terhormat itu. Itulah tujuan dan niat saya."

***

Dari semua ini, jelas bahwa buku *Tahafut* tidak layak dijadikan rujukan untuk mendeskripsikan pemikiran yang dianut al-Gazali dan yang diterima dari Allah. Tapi pemikirannya harus dirujuk dari karya-karya yang ditulis al-Gazali setelah mendapat pencerahan petunjuk kepada pandangan "ketersingkapan tabir sufistik" (*al-kasyf as-sufiyyah*), yang ia sebut dengan karya "yang terlarang kecuali bagi yang memenuhi syarat."

Meski demikian, hal ini tidak menafikan peranan kitab *Tahafut*, yang merupakan salah karya yang dapat menyelesaikan berbagai problema ilmu *kalam* dengan solusi yang rinci dan cermat sesuai dengan masanya.

Kondisi ini juga tidak bisa menutup kenyataan adanya kaitan antara *Tahafut* dan al-Gazali, dalam arti bahwa ia telah menyusun buku tersebut. Namun tidak serta merta menyatakan bahwa pikiranpikiran yang terkandung di dalamnya menggambarkan taraf akhir dari seluruh dinamika pemikirannya yang menjadi ujung pengembaraan intelektual al-Gazali.

***

Sesudah itu, dalam potret inilah sosok al-Gazali mesti menjadi jelas, dan dalam batas-batas inilah buku *Tahafut* mesti dibaca.

Sulayman Dunya

Mukadimah

Kami memohon pada Allah—*dengan keagungan-Nya yang melebihi segala batas akhir dan keperkasaan-Nya yang melintasi segala ukuran*—agar melimpahkan cahaya petunjuk kepada kami dan menyelamatkan kami dari gulita kesesatan, agar menjadikan kami termasuk orang yang melihat kebenaran sebagai kebenaran sehingga kami mengikutinya, dan melihat kebatilan sebagai kebatilan sehingga kami menjauhinya. Dan semoga Allah melimpahkan—kepada kita—kebahagiaan yang pernah dijanjikan kepada para nabi dan orangorang terkasih-Nya; mengantar kita kepada kesejahteraan dan kehidupan yang penuh kenikmatan—ketika kita berjalan meninggalkan dunia yang penuh tipuan—yang tidak tergambar dalam pemahaman, tak terlintas dalam khayalan, tak terbersit dalam dugaan; memberikan pada kita—setelah memasuki kenikmatan Surgawi dan keluar dari kekutan Alam Mahsyar—karunia yang tak pernah terlihat mata, tak terdengar oleh telinga, dan tak terlintas dalam pikiran manusia. Kami juga memohon kepada Allah agar mencurahkan segala rahmat dan keselamatan kepada Nabi

terpilih, Muhammad Saw., sang manusia terbaik dan kepada keluarga beliau yang tergolong orangorang yang baik, pada sahabat yang termasuk orang-orang suci yang merupakan kunci petunjuk dan lentera dalam kegelapan.

Setelah itu, sungguh saya telah melihat sekelompok orang—yang merasa diri lebih terhormat dari orang lain karena kecerdasannya—tidak mengakui ritus-ritus yang ditetapkan oleh Islam, melecehkan syiar-syiar agama seperti salat dan menjauhi segala larangan serta menghina ketentuan-ketentuan yang ditetapkan syariat. Tidak hanya sampai di situ, mereka juga membuang seluruh dasar dasar ajaran agama dan menggantinya dengan pengetahuan-pengetahuan yang berdasarkan atas praduga serta mengikuti orang-orang yang menyimpang dari jalan Allah, yaitu, *"orang-orang yang menghalangi jalan (agama) Allah dan mereka mencari jalan bengkok, sedang mereka itu kafir terhadap Akhirat"* (QS. al-A'raf: 44). Mereka mendasarkan pengingkaran dan kekafirannya hanya pada taklid dan penerimaan tak kritis atas kebiasaan, seperti sikap taklid yang pernah dilakukan umat Nasrani dan Yahudi. Hal itu karena mereka dan generasinya hidup dalam lingkungan yang tidak diwarnai Islam, seperti juga nenek moyang mereka. Juga disebabkan karena tidak dilakukannya kajian mendalam secara teoretis yang muncul akibat tersesat oleh tipuan kerancuan yang memalingkan mereka dari kebenaran serta tunduk pada beragam imaji yang memesona dari berbagai fatamorgana. Hal itu sesuai dengan kajian teoretis para penyebar bid'ah dan pengikut hawa nafsu tentang masalah akidah dan aneka pemikiran.

Sikap kekafiran mereka bersumber atas kekaguman mereka kepada nama-nama besar seperti Socrates,[1] Hippocrates,[2] Plato,[3] Aristoteles,[4] dan lain-lain, berikut penerimaan para penganut pemikiran tokoh-tokoh itu serta kesesatan dalam memberikan penjelasan tentang kapasitas intelektual, rumus-rumus prinsip yang tak perlu dipertanyakan lagi, kedalaman pengetahuan dalam bidang matematika, logika, flsika, dan metafisika, serta kemampuan luar biasa mereka dalam menyingkap hal-hal yang tak diketahui melalui metode deduktif. Itu semua didukung oleh penjelasan tentang tokoh-tokoh tersebut bahwa mereka—dengan bekal ketajaman intelektual dan orisinalitas keutamaannya—tidak memercayai agama dan mengingkari rincian ajaran dari aliran-aliran keagamaan, sekaligus meyakini bahwa semuanya hanyalah hukum-hukum yang menjelma tradisi dan rekayasa yang tidak berdasar.

Setelah anggapan-anggapan itu terus didengungkan ke telinga mereka, dan mereka pun setuju dengan segala yang didengarnya, mereka berhias diri dengan keyakinan kaflr tersebut karena merasa terhormat dengan mengikuti jejak tokoh-tokoh besar di atas, serta merasa lebih mulia daripada masyarakat pada umumnya. Dengan itu pula, mereka merasa tidak butuh terhadap agama warisan para pendahulunya, karena beranggapan bahwa menentang taklid atas kebenaran merupakan sikap terpuji, walaupun hakikatnya mereka terjebak dalam taklid terhadap kekeliruan. Sikap itu diambil karena mereka tak menyadari

1 Seorang filsuf Yunani, lahir pada 470 SM.

2 Bapak Kedokteran Kuno, lahir pada 460 SM.

3 Seorang filsuf Yunani yang lahir di Athena antara 428-429 SM.

4 Seorang filsuf Yunani yang lahir di Astajira pada 384 SM.

bahwa pergeseran dari suatu bentuk taklid ke taklid yang lain merupakan satu bentuk dari kebodohan. Tidak ada martabat yang lebih rendah di jagad Allah daripada martabat orang yang meninggalkan kebenaran yang diyakini secara taklid dan beralih pada penerimaan terhadap kebatilan dengan membenarkan tanpa pengujian lebih lanjut. Orang bodoh dari kalangan awam saja akan menghindari tindakan hina semacam ini, sebab mereka memiliki resistensi instingtif dari mengikuti orang-orang sesat. Dengan demikian, orang bodoh rendahan lebih bisa selamat daripada orang pintar yang elit, sebagaimana seorang buta bisa lebih dekat pada keselamaan daripada orang melihat dengan mata juling.

Setelah melihat nadi kebodohan berdenyut dalam diri orang-orang bodoh tersebut, saya merasa terdorong untuk menulis buku ini sebagai sanggahan atas para filsuf terdahulu dan eksplorasi atas kerancuan dalam keyakinan berikut inkonsistensi berbagai teori mereka dalam persoalan yang terkait dengan metaflsika. Buku ini juga akan menyingkap relung-relung terdalam dari elemen pemikiran mereka yang dapat mewujudkan suka cita kaum intelektual dan memberikan pelajaran pada para cendekiawan. Yang saya maksudkan adalah berbagai persoalan akidah dan pendapat yang menjadi medan perdebatan dengan kelompok mayoritas umat Islam.

Buku ini juga akan memotret doktrin-doktrin mazhab para filsuf terdahulu sebagaimana adanya. Dengan ini, diharapkan agar orang-orang yang menjadi ateis atas dasar taklid dapat melihat dengan jelas bahwa semua cabang pengetahuan—klasik atau kontemporer—sepakat meyakini Allah dan Hari Akhir. Mereka juga diharapkan bisa menyadari bahwa perdebatan yang muncul hanya terkait dengan rincian persoalan di luar dua kutub

keyakinan dasar tersebut. Di sinilah letak urgensi kehadiran para nabi yang telah dibekali mukjizat. Hanya sekelompok kecil orang yang mengingkari Allah dan Hari Akhir. Mereka adalah orang-orang yang memiliki akal terbalik dan pemikiran tidak bertanggung jawab, yang tidak diperhitungkan dalam wacana perdebatan para teoretikus. Mereka hanya digolongkan sebagai kelompok Setan jahat dan orang bodoh.

Buku ini juga berkepentingan untuk mengeluarkan mereka dari sikap yang berlebihan, yaitu anggapan bahwa berpegang kepada kekafiran secara taklid adalah menunjukkan tingginya kualitas pemikiran dan kecerdasan mereka. Sebab terbukti bahwa para filsuf yang mereka anggap sebagai kelompok mereka, ternyata steril dari tuduhan mereka sebagai para pengingkar syariat karena para filsuf memercayai adanya Allah dan para rasul, meskipun dalam berbagai persoalan rinci tentang prinsip-prinsip itu, mereka memiliki pendapat yang berbeda dan menyimpang sehingga menyebabkan orang lain tersesat dari jalan yang benar. Kami bermaksud menyingkap aspek-aspek yang membuat mereka tersesat, berupa anggapananggapan yang tak berdasar dan kekeliruan-kekeliruan. Dalam hal ini kami harus menjelaskan bahwa semua penyimpangan tersebut merupakan warna permukaan pemikiran para filsuf yang mengandung capaian-capaian berharga yang harus tetap diapresiasi. Allah adalah pemberi petunjuk untuk mewujudkan apa yang kami maksudkan. Kami akan memulai kajian ini dengan beberapa prawacana untuk mengarahkan kecenderungan umum diskusi dalam buku ini.

PRAWACANA PERTAMA

Mesti diketahui bahwa mengkaji soal silang pendapat para filsuf adalah kerja bertele-tele. Karena pemikiran para filsuf sendiri begitu luas, perdebatannya begitu banyak, pendapat mereka bertebaran di mana-mana, dan metode yang digunakan juga sangat beragam. Karenanya, kami hanya akan membatasi diri pada eksplorasi inkonsistensi dalam tokoh utamanya yang dikenal dengan "sang filsuf" atau "guru pertama", yang telah melakukan sistematisasi pemikiran para filsuf, membuang bagian-bagian yang dinilai tidak penting, dan mempertahankan hal-hal yang dekat dengan prinsip-prinsip pemikiran mereka. Dialah Aristoteles yang telah menyuarakan penolakan terhadap semua pemikiran sebelumnya, termasuk gurunya yang dikenal dengan Plato Ilahi (*Aflafun al-Ilahi / the Divine Plato*). Atas dasar perbedaan pendapat itu, Aristoteles lantas mengklarifikasi dengan mengatakan: *"Plato adalah sesuatu yang berharga dan kebenaran juga merupakan sesuatu yang berharga. Tapi kebenaran lebih berharga daripada seorang Plato."*

Kami menukil ulasan di atas, untuk menunjukkan bahwa tak ada yang baku, konstan, dan sempurna dalam pemikiran para filsuf. Mereka menetapkan hukum dan teori berdasarkan hipotesis dan penalaran spekulatif, tanpa didasarkan pada penelitian yang bersifat positif dan dikonfirmasi dengan keyakinan. Mereka coba mencari dasar teori metafisikanya pada kepastian aritmatika dan logika, lalu menyampaikannya kepada masyarakat awam, Kalau saja teori-teori metafisika para filsuf didasarkan pada bukti-bukti valid dan steril dari unsur spekulatif sebagaimana teori-teori eksak aritmatika, tentu tidak akan ada silang pendapat di antara mereka, seperti kesepakatan mereka atas teori aritmatika yang bersifat matematis.

Persoalannya menjadi semakin rumit ketika para penerjemah (karya filsafat ke dalam bahasa Arab) melakukan penerjemahan tidak tepat serta penggantian konsep-konsep tertentu yang memerlukan interpretasi lebih lanjut, sehingga turut meramaikan silang pendapat di kalangun para filsuf. Penerjemah dan komentator paling otoritatif di kalangan orang yang terjun ke dunia filsafat dalam Islam adalah al-Farabi dan Ibnu Sina. Karena itu, dalam rangka menolak gagasan gagasan keliru para filsuf, kami hanya akan memerhatikan pemikiranpemikiran yang dipilih oleh kedua tokoh tersebut sebagai ekspresi otentik gagasan para filsuf panutannya. Sedangkan bagian-bagian yang ditolak oleh kedua tokoh tersebut merupakan gagasan yang tidak penting dan tidak perlu elaborasi lebih jauh untuk menolaknya. Perlu diketahui, bahwa kami hanya akan membatasi diri pada transmisi gagasan melalui kedua tokoh tersebut agar kajian ini tak melebar selebar ragam pemikiran para filsuf.

PRAWACANA KEDUA

Silang pendapat antara para filsuf dengan aliran pemikiran lainnya terbagi menjadi tiga bagian. *Pertama,* perbedaan yang hanya berakar pada persoalan bahasa semata, seperti menyebutkan Pencipta alam—*Mahatinggi Allah dari perkataan mereka*—dengan substansi (*jauhar*) yang disertai penafsiran bahwa substansi yang dimaksud adalah *maujud* yang tidak menempati suatu subyek, dalam arti zat yang berdiri sendiri tanpa memerlukan unsur eksternal bagi eksistensinya. Di sini, para filsuf tidak memaksudkannya sebagai substansi yang menempati ruang, seperti pengertian lawan-lawan debatnya.

Kami tidak ingin terlibat dalam penolakan terhadap pandangan ini. Karena jika arti berdiri sendiri telah disepakati, maka pembicaraan tentang penetapan istilah substansi dalam pengertian ini akan kembali pada kajian masalah bahasa. Jika para filsuf menetapkan penggunaan istilah tersebut, maka pengakuannya dalam Syariat masih harus merujuk pada kajian fikih. Karena boleh dan tidaknya penetapan suatu istilah harus berpedoman pada makna jelas yang ditunjukkan oleh syariat.

Anda bisa berkata: "Istilah ini hanya digunakan oleh para ahli *kalam* (*mutakallimun*) dalam persoalan sifat-sifat Tuhan dan tidak menjadi wacana ahli fikih dalam disiplin ilmu fikih." Seharusnya Anda tidak mengacaukan hakikat persoalan dengan kebiasaan. Anda tahu bahwa hal itu menyangkut kebolehan berekspresi dengan menggunakan suatu kata yang maknanya cocok dengan yang diberi nama. Sebab hal itu berarti terkait dengan persoalan kebolehan melakukan suatu tindakan.

Kedua, gagasan-gagasan para filsuf yang tidak berseberangan dengan prinsip-prinsip agama. Perbedaan pendapat yang muncul tidak terkait dengan keniscayaan membenarkan ajaran yang dibawa para nabi dan rasul—*semoga Allah melimpahkan rahmat-Nya kepada mereka*. Misalnya, teori para filsuf tentang gerhana bulan sebagai hilangnya cahaya bulan sebab interposisi bumi di antara bulan dan matahari, sementara bulan memantulkan cahaya dari sinar matahari dan bumi berbentuk bulat dalam ruang langit yang melingkupi di sekelilingnya. Jika posisi bulan terhalang oleh bumi, maka sinar matahari akan terpotong dan tidak akan memantul pada bulan. Seperti juga teori mereka tentang gerhana matahari yang terjadi karena bulan berposisi di antara matahari dari pengamatan (di bumi). Hal itu terjadi ketika keduanya berkumpul pada satu titik dalam satu garis.

Karena tidak terkait dengan orientasi kami, kami tidak berkepentingan memperdebatkan persoalan ini. Siapa saja yang berasumsi bahwa kajian untuk mempersoalkan teori ini merupakan bagian dari agama, berarti ia telah melakukan tindak kriminal terhadap agama serta merapuhkan sendi-sendinya. Karena teori tersebut dibangun atas bukti-bukti astronomis yang matematis dan tidak menyisakan keraguan sedikit pun. Orang yang tahu benar teori ini dan memahami bukti-buktinya secara cermat sehingga bisa mengetahui sebab-sebab dan waktu terjadinya berikut kadar dan lamanya sampai kembali seperti sedia kala, lalu berkata bahwa hal ini berseberangan dengan ajaran agama (syariat), tidak akan menggoyahkan kebenaran teori tersebut. Karena, justru sikap ini akan melahirkan keraguan terhadap agama. Dampak negatif pada agama yang ditimbulkan oleh orang yang membelanya dengan cara yang tidak sesuai dengan ajaran agama akan lebih parah daripada usaha merongrong agama dengan cara yang benar menurut agama. Hal itu sejalan dengan peribahasa: *"Musuh yang cerdas lebih baik daripada teman yang bodoh."*

Jika dikatakan: Rasulullah Saw. bersabda. *"Sesungguhnya matahari dan bulan merupakan dua tanda dari tanda-tanda Allah. Keduanya tidak akan mengalami gerhana karena kematian atau kehidupan seseorang. Jika kalian melihat peristiwa tersebut, segeralah berzikir kepada Allah dan bersembahyang."* Bagaimana hadis ini bisa sesuai dengan teori para filsuf?

Kami akan menjawab: "Tak ada satu pun muatan dalam hadis ini yang bertentangan dengan teori para filsuf tentang gerhana. Karena hadis Nabi Saw. di atas hanya penegasan bahwa terjadinya gerhana tidak dilatari oleh kematian atau kehidupan seseorang dan ditambah dengan perintah salat. Apa yang tampak

aneh dengan adanya perintah salat pada saat terjadi gerhana dengan tujuan untuk mendapatkan keridhaan Allah?"

Jika dikatakan: Di akhir hadis tersebut diriwayatkan bahwa: *"Tetapi jika Allah menampakkan diri pada sesuatu, maka sesuatu itu akan memberikan hormat kepada-Nya."* Dengan demikian, tambahan riwayat ini menunjukkan bahwa gerhana merupakan wujud penghormatan matahari dan bulan karena adanya penampakan Tuhan.

Kami akan menjawab: "Tambahan riwayat itu tidak benar. Karena itu kita mesti menolak dan menuduh periwayatnya sebagai pendusta. Karena riwayat hadis yang benar adalah seperti yang kami kutip di atas. Jika pun benar riwayat hadis tersebut, maka menafsirkannya secara metaforis lebih mudah daripada menolak teori yang telah menjadi kebenaran tak terbantahkan. Bukankah banyak maknamakna zahir yang diinterpretasikan secara metaforis berdasarkan dalil-dalil rasional yang belum sejelas teori ini. Dan merupakan hal yang sangat menggembirakan para ateis, jika para pembela agama menegaskan bahwa teori ini dan yang sejenisnya bertentangan dengan ajaran agama. Jika hal itu terjadi, akan sangat mudah bagi mereka untuk menolak agama itu sendiri.

Dan berpalingnya kami dari pembahasan ini, karena kajian tentang alam dari sisi keberawalan (*hudus*) dan ketakberawalan (*qidam*), lalu jika ditetapkan sebagai sesuatu yang berawal, maka tidak penting apakah alam (dalam hal ini bumi) itu bulat, rata, bersegi enam atau delapan. Juga bukan menjadi persoalan penting apakah langit dan yang ada di bawahnya bertingkat tiga belas—sebagaimana pandangan para filsuf, sedikit atau banyak. Sebab arti penting kajian tentang hal ini berada dalam konteks

kajian metafisika, seperti signifikansi kajian tentang lapisan dan jumlah kulit bawang serta jumlah biji delima. Selain itu, yang menjadi fokus kajian di sini adalah eksistensinya sebagai karya Allah sebagaimana adanya."

Ketiga, pandangan atau teori yang bertentangan dengan prinsipprinsip agama, seperti persoalan keberawalan alam, sifat-sifat Pencipta (Allah) dan kebinasaan jasad. Semua itu ditolak oleh para filsuf. Tema-tema ini—dan sejenisnya—yang seharusnya bisa menunjukkan kesalahan pemikiran para filsuf, tidak dalam persoalan lainnya.

PRAWACANA KETIGA

Mesti diketahui bahwa tujuan kajian ini adalah membuka mata orang-orang yang selama ini begitu yakin dengan pemikiran para filsuf, mengira bahwa jalan yang mereka tempuh terlepas dari inkonsistensi. Kajian ini hendak mengganti padangan itu dengan mengekspos kerancuan pemikiran para filsuf. Untuk itu, kami masuk kedalam gelanggang dengan menyerang, bukan mempertahankan keyakinan sendiri. Keyakinan aksiomatik yang dipegang teguh oleh para filsuf telah ditentang oleh elemen-elemen ajaran yang beragam, misalnya dari Muktazilah, Karramiyyah, dan Waqifiyyah. Kami datang bukan atas nama aliran tertentu, namun kami akan menjadikan elemen-elemen tersebut sebagai satu kesatuan. Karena aliran-aliran tersebut hanya berbeda dengan kami dalam soal rincian, cabang, atau penjelasan lebih lanjutnya. Sementara mereka memiliki kesamaan pandangan dalam prinsip agama. Karena itu, mari kita sisihkan perbedaan tidak prinsip tersebut untuk menghadapi musuh bersama.

PRAWACANA KEEMPAT

Salah satu rekayasa paling licik para filsuf dalam mengelabui masyarakat umum adalah ketika mereka berhadapan dengan kesulitan yang tak terpecahkan dalam suatu diskusi, mereka mengatakan bahwa metafisika memang merupakan bidang yang sangat rumit. Ia merupakan disiplin tersulit bagi pikiran tercerdas sekalipun. Dan dalam rangka mencari jawaban problem yang dihadapi, mereka hanya memanfaatkan aritmatika dan logika. Karena itu, saat orang yang bertaklid kepada para filsuf tersebut berhadapan dengan kesulitan dalam pemikiran metafisika, mereka masih berpandangan positif dengan mengatakan bahwa ilmu para filsuf—yang mereka ikuti—sangat luas dan mencakup segala hal. Mereka telah berbicara tentang semua masalah. Kesulitan mencari jawaban atas suatu persoalan disebabkan oleh ketidakmampuan mereka sendiri dalam mencari keterangan dengan menggunakan logika dan analisis matematika.

Akan kami katakan: "Matematika yang bergelut dengan teori kuantitas diskontinu (*al-kamm al-munfasil*), yaitu aritmatika, tidak memiliki keterkaitan dengan metafisika. Maka *non-sense* pendapat orang yang mengatakan bahwa metafisika memerlukannya. Asumsi itu seperti pendapat bahwa kedokteran, gramatika, dan ilmu bahasa memerlukannya, atau pandangan bahwa aritmatika memerlukan kedokteran.

Sementara geometri sebagai bagian matematika yang beroperasi dalam wilayah kuantitas kontinu (*al-kamm al-muttasil*) melahirkan penjelasan bahwa langit dan lapisan-lapisan di bawahnya hingga ke pusat (bumi) membentuk lingkaran, menerangkan jumlah stratanya, serta memberikan penjelasan tentang jumlah planet yang bergerak memutar dalam ruang

universum berikut kuantitas gerakannya. Kita dapat menerima semua itu, baik berdasar keyakinan atau argumentasi. Karena itu, tidak perlu mengeksplorasi bukti-bukti ilmiah lebih jauh. Tidak mengetahui semua persoalan itu tak akan berpengaruh pada pembenaran atau penolakan teori metafisika. Hal itu senada dengan pernyataan: "Untuk mengetahui bahwa rumah ini dibangun oleh ahli yang memiliki kehendak, kemampuan, dan hidup, perlu tahu bahwa rumah itu berbentuk segi enam atau delapan, serta mengetahui jumlah tiang penyangga dan batu batanya." Tentu saja pernyataan semacam ini adalah omong kosong. Seperti juga pernyataan: "Eksistensi bawang ini sebagai sesuatu yang berawal (*hadis*) tak akan diketahui sebelum mengetahui jumlah lapisan-lapisannya. Buah delima tidak bisa diketahui sebagai sesuatu yang berawal (*hadis*) selama belum diketahui jumlah bijinya." Semua itu merupakan pemborosan bahasa yang tidak menarik bagi orang yang berakal sehat.

Mereka benar bahwa hukum-hukum logika tidak bisa dikesampingkan. Tapi bidang itu bukan monopoli mereka semata. Pada dasarnya, ia sama dengan yang kami sebut *Kitab an-Nazar* (Buku Kajian Teoretis) dalam *fann al-kalam* (bidang penalaran skolastik). Lalu mereka mengubah namanya menjadi *mantiq* (logika) agar tampak lebih bergengsi. Kami juga sering menyebutnya *Kitab al-Jadal* (Disiplin Tentang Motode Debat) dan *Madarik al-Uqul* (Data Akal). Para pecandu baru akan tertipu ketika mendengar nama *mantiq*, sebab mereka akan mengiranya sebagai disiplin asing yang tidak dikenal para ahli *kalam* dan hanya diketahui oleh para ahli filsafat. Untuk menghapus gambaran seperti ini sekaligus menghindari kesalahpahaman yang menyesatkan, kami akan menyusun buku tersendiri. Di sana kami akan menghindari terma-terma yang digunakan para

ahli *kalam* dan ahli *Usul*. Kami hanya akan menggunakan terma yang memang bisa digunakan oleh para ahli logika, sehingga segalanya menjadi jelas dan metode-metodenya dapat ditelusuri secara detail, kata demi kata. Dalam buku itu pula akan kami sampaikan—dengan menggunakan bahasa mereka—bahwa, *apa yang mereka tetapkan sebagai syarat validitas material silogisme pada bagian demonstrasi dalam logika, atau syarat validitas formalnya serta postulat-postulat yang mereka formulasikan dalam "isagoge" dan "categoria" yang merupakan bagian dari premis-premis logika tidak bisa memenuhi kebutuhan bidang metafisika.*

Tapi kami akan menyajikan *Madarik al-Uqul* di akhir buku tersebut, sebab ia merupakan alat untuk memahami orientasi buku itu. Tapi karena banyak pembaca yang merasa perlu untuk memahaminya, kami meletakkannya di bagian terakhir, sehingga yang tidak membutuhkan, bisa meninggalkannya. Bagi yang tidak mengerti bahasa-bahasa yang kami gunakan pada satuan persoalan dalam penolakan terhadap pemikiran para filsuf, seharusnya membaca buku *Miyar al-'Ilm* (Standar Ilmu)—yang mereka kenal dengan *mantiq*—lebih dulu.

Sekarang, setelah menyajikan empat prawacana, kami hadirkan daftar persoalan yang menunjukkan kontradiksi dalam pemikiran para filsuf yang akan kami diskusikan dalam buku ini. Seluruhnya terdiri dari dua puluh persoalan:

1. Sanggahan atas teori eternitas (*azaliyyah*) alam.
2. Sanggahan atas teori ketakberakhiran (*abadiyyah*) alam.
3. Penjelasan tentang ketakjujuran para filsuf dalam pernyataan bahwa Allah adalah Pencipta alam dan alam adalah ciptaan-Nya.

4. Tentang ketidakmampuan para filsuf untuk menetapkan Pencipta alam.
5. Tentang ketidakmampuan para filsuf untuk membangun argumentasi atas kemustahilan adanya dua Tuhan.
6. Sanggahan atas pandangan para filsuf tentang negasi sifat-sifat Tuhan.
7. Sanggahan atas pandangan para filsuf bahwa zat pertama tidak bisa dibagi pada genus (*jins*) dan diferensia (*fasl*).
8. Sanggahan atas pandangan para filsuf bahwa Prinsip Pertama adalah *maujud* sederhana tanpa kualifikasi (*bila mahiyyah*).
9. Tentang ketidakmampuan para filsuf untuk menjelaskan bahwa Prinsip Pertama bukan tubuh (*jisim*).
10. Penjelasan bahwa teori eternitas alam dan tidak adanya Pencipta adalah pandangan yang niscaya bagi para filsuf.
11. Ketidakmampuan para filsuf untuk menetapkan bahwa Prinsip Pertama mengetahui yang lain.
12. Ketidakmampuan para filsuf untuk menetapkan bahwa Prinsip Pertama mengetahui zatnya.
13. Sanggahan atas pandangan para filsuf bahwa Prinsip Pertama tidak mengetahui hal-hal partikular.
14. Tentang teori mereka bahwa langit adalah makhluk hidup yang bergerak berdasar kehendak.
15. Sanggahan atas teori para filsuf tentang tujuan gerakan langit.
16. Sanggahan pandangan para filsuf bahwa jiwa langit mengetahui semua yang partikular.

17. Sanggahan atas teori para filsuf tentang kemustahilan sesuatu yang keluar dari kebiasaan.
18. Tentang teori para filsuf bahwa jiwa manusia adalah substansi yang berdiri sendiri, bukan tubuh atau aksiden.
19. Tentang teori para filsuf bahwa jiwa manusia tidak mungkin binasa.
20. Sanggahan atas pengingkaran para filsuf tentang kebangkitan jasad serta merasakan kenikmatan jasmaniah di Surga dan kesengsaraan di Neraka.

Dalam dua puluh soal ini akan kami tunjukkan kontradiksi dan inkonsistensi dalam pemikiran para filsuf dalam bidang metafisika dan fisika. Sementara bidang matematika, tidak perlu mengingkarinya atau beroposisi dengannya. Karena matematika mencakup aritmatika dan geometri yang tidak dibantah di sini.

Sedangkan logika semata-mata merupakan instrumen berpikir dalam hal-hal yang dapat dipikirkan. Di sini tidak terdapat perbedaan pendapat yang perlu mendapat perhatian. Kami akan menyajikannya dalam kitab *Miyar al-'Ilm* menyangkut bagian-bagian yang diperlukan untuk memahami isi buku ini. *Insya' AIIah*.

Daftar Isi

MASALAH PERTAMA: Sanggahan Atas Pandangan Para Filsuf Tentang Eternitas Alam

URAIAN TEMA

Para filsuf berbeda pendapat tentang eternitas (*qidam*) alam, dan yang ditetapkan dalam hal ini adalah pendapat mayoritas filsuf dari dulu sampai kini bahwa alam adalah kekal. Ia ada bersama dengan Allah, menjadi akibat dari keberadaan-Nya, namun adanya secara bersamaan, tanpa perbedaan urutan waktu seperti kebersamaan sebab dan akibat serta kebersamaan matahari dan sinarnya. Prioritas atau keberadaan lebih awal (*taqaddum*) Allah atas alam seperti priortas sebab atas akibat, yaitu prioritas esensial dan tingkatan, bukan prioritas dalam urutan waktu.

Konon—menurut Plato—alam diciptakan dan memiliki awal temporal. Lalu, para filsuf memberikan interpretasi berbeda terhadap pandangan tersebut dan tidak mengakui bahwa keberawalan alam merupakan keyakinan Plato.

Dalam buku *Ma Ya'taqiduhu Jalinus Ra'yan* (Apa Yang Dipercaya Galen), Galen bersikap netral dan tidak menyatakan apa-apa. Ia menegaskan bahwa dirinya tidak tahu apakah alam itu kekal (*qadim*) atau memiliki awal temporal (*muhdis*)? Dan ia

menunjukkan bahwa hal tersebut tidak mungkin diketahui. Hal itu bukan karena keterbatasan kemampuan diri, melainkan karena kerumitan inheren dalam persoalan ini atas akal. Tapi pandangan ini tidak bergema dalam belantara pemikiran para filsuf. Rata-rata, kaum filsuf sepakat bahwa alam kekal dan kemunculan sesuatu yang berawal dan yang kekal tanpa perantara sama sekali tidak bisa diterima akal.

EKSPOSISI ARGUMEN

Jika kami harus menyajikan semua argumen yang dikemukakan para filsuf dan menampilkan argumen kontranya, tentu akan menghabiskan banyak halaman buku. Padahal, pemborosan wacana dan perbincangan yang terlalu panjang Iebar adalah tidak baik. Karena itu, kami lantas melakukan seleksi dengan membuang argumen-argumen yang tak berdasar atau berdasar imajinasi lemah, yang hanya menghambat para pengkaji masalah ini. Kami hanya akan menyajikan argumen-argumen yang signifikan pada inti persoalan, yang selama ini telah menggoncang keyakinan para pemerhati filsafat. Sedangkan goncangan dalam keyakinan masyarakat awam bisa saja disebabkan oleh masalah-masalah sepele. Dalam konteks ini, terdapat tiga argumen dasar.

Pertama: para filsuf menyatakan bahwa sesuatu yang berawal, mustahil lahir dari yang kekal secara mutlak. Karena misalnya, jika kita mengandaikan adanya sesuatu yang kekal pada saat alam belum ada, maka ketiadaan alam pada saat itu hanya karena tidak ada penentu (*murajjih*) untuk mengadakannya. Bahkan keberadaan alam pada saat itu, hanya merupakan sebuah kemungkinan. Jika setelah itu alam ada, kita pun masih berhadapan dengan dua alternatif: penentu itu telah mengadakan

alam atau tidak. Jika penentu itu tidak mendorong terciptanya alam, maka alam akan tetap menjadi kemungkinan semata, seperti sebelumnya.Jika penentu itu mendorong terciptanya alam, maka siapa yang menciptakan penentu itu? Mengapa baru muncul saat penciptaan alam, dan tidak muncul sebelumnya? Dengan demikian, persoalan munculnya penentu masih merupakan persoalan tersendiri.

Secara umum, jika kondisi zat yang kekal tetap serupa dan tidak berubah, maka terdapat dua hal yang bisa terjadi: ia sama sekali tidak bisa melahirkan sesuatu selainnya, atau melahirkan sesuatu secara terus-menerus. Hanya saja mustahil untuk memisahkan kondisi keterlepasan (*tark*) dari kondisi ketermulaan (*syuru'*).

Uraian lebih rincinya, mengapa alam tidak diciptakan pada masa sebelum kejadiannya? Tentu tidak mungkin mendasarkan pada alasan ketidakmampuan-Nya untuk menciptakan alam serta kemustahilan terciptanya alam. Sebab alasan itu akan mengantar pada perubahan Yang Kekal dari kondisi tak mampu menjadi mampu dan perihal alam dari mustahil menjadi mungkin. Kedua kondisi itu sama-sama mustahil. Juga tidak mungkin menyatakan bahwa alam tidak terwujud sebelumnya karena tidak adanya intensi (*qasd*) Tuhan, dan kemudian maksud itu muncul pada saat lahirnya alam. Seperti juga tidak mungkin beralasan karena sebelumnya tidak ada instrumen, dan setelah itu muncul instrumen, lalu alam pun jadi diciptakan. Yang paling mungkin adalah menyatakan bahwa Tuhan tidak memiliki kehendak (*iradah*) untuk menciptakan alam sebelum itu. Karena itu, harus dikatakan bahwa keberadaan alam terwujud karena Tuhan berkehendak untuk mengadakannya setelah sebelumnya tak berkehendak. Dengan demikian, kehendak menjadi sesuatu yang

baru muncul. Padahal menetapkan awal temporal bagi kehendak Tuhan adalah mustahil, sebab ia tidak berada dalam wilayah yang memiliki awal temporal. Oleh karena itu, keberawalannya—yang tidak dalam zatnya sendiri—tidak bisa menjadikan Tuhan sebagai Yang Berkehendak (*Murid*).

Mari kita tinggalkan problem keberawalan kehendak Tuhan dan tetap melihat pada persoalan alam. Bukankah persoalannya tetap berakar pada asal keberawalannya? Dari mana alam itu berawal? Mengapa terjadi saat itu, bukan sebelumnya? Apakah kejadiannya pada saat itu tidak berasal dari Tuhan? Jika mungkin sesuatu yang memiliki awal temporal bisa muncul tanpa ada yang memunculkan, maka alam merupakan sesuatu yang memiliki awal temporal dan keberadaannya tidak terikat pada pencipta. Jika demikian, apa bedanya sesuatu yang memiliki awal temporal dengan sesuatu yang memiliki awal temporal lainnya? Jika alam terwujud karena diciptakan Tuhan, mengapa diciptakan pada saat itu, bukan sebelumnya? Apakah karena tidak adanya alat, kemampuan, tujuan, atau karakter? Jadi, ketika ketiadaan alam berganti menjadi ada dan terjadi, maka persoalannya belum selesai. Atau tidak terciptanya alam pada saat itu karena tidak adanya kehendak? Jika demikian, maka kehendak tersebut akan menunggu adanya kehendak lain dan kehendak lain juga akan menunggu kehendak yang lain lagi, dan begitu seterusnya, *ad infinitum*.

Dengan demikian, sudah jelas secara absolut bahwa kemunculan sesuatu yang memiliki awal temporal (*hadis*) dari sesuatu yang kekal (*qadim*) adalah mustahil, jika tidak disertai oleh perubahan pada diri yang kekal, menyangkut kemampuan, alat, waktu, maksud ataupun karakternya. Padahal menetapkan adanya perubahan perihal pada yang kekal adalah mustahil. Sebab

berbicara tentang perubahan yang memiliki awal temporal berarti juga berbicara tentang hal selainnya. Semua itu adalah hal yang mustahil. Bagaimana pun, selama alam telah ada dan menutup kemungkinan untuk memiliki awal temporal, maka eternitasnya tidak bisa dibantah.

Begitulah retorika licik para filsuf dalam menyampaikan argumentasinya. Secara umum, pembicaraan mereka tentang persoalan metafisika lainnya tidak lebih signifikan dari pembicaraan dalam persoalan ini. Sebab dari sini, mereka mengalirkan argumennya ke wilayah yang lain. Karena itu, kami mendahulukan penyajiannya berikut argumen terpenting yang mereka bangun.

***

SANGGAHAN DARI DUA SISI

Pertama, mesti dipertanyakan: dengan apa Anda akan membantah pendapat orang bahwa yang menyatakan alam berawal bersama Allah. Kehendak Allah menetapkan keberadaannya ada di saat alam pertama kali ada (mewujud karena diciptakan). Dengan kehendak Allah, ketiadaan akan terus berlangsung sampai titik paling akhir dan wujud sesuatu akan bermula pada saat kehendak untuk mewujudkan itu bermula. Dengan pandangan ini, eksistensi alam sebelum titik waktu yang dikehendaki adalah di luar kehendak sehingga ia tidak akan mewujud secara aktual. Demikian juga eksistensi alam merupakan sesuatu yang dikehendaki oleh kehendak kekal (*iradah qadimah*) pada saat ia mewujud secara aktual. Apa yang dapat membantah keyakinan semacam ini dan kontradiksi apa yang terdapat di dalamnya?

Jika dikatakan:

Pandangan seperti ini jelas sekali mustahil. Sebab sesuatu yang temporal adalah akibat atau produk (*mujab/ musabbab*), sebagaimana sesuatu yang memiliki awal temporal mustahil ada tanpa sebab atau pencipta (*mujib/ musabbib*). Dengan demikian, mustahil pula adanya sebab yang tidak bisa memproduksi akibat pada saat semua persyaratan dan faktor yang diperlukan telah terpenuhi untuk mewujudkan suatu hubungan kausal. Bahkan eksistensi akibat merupakan keniscayaan, dan penangguhannya merupakan kemustahilan ketika semua syarat dan kondisi sebab telah terpenuhi. Tidak hadirnya akibat dalam kondisi seperti ini sama mustahilnya dengan adanya akibat yang memiliki awal temporal tanpa keberadaan sebab.

Sebelum adanya alam, yang berkehendak (*murid*) telah ada, begitu juga kehendak (*iradah*) dan relasi (*nisbah*) kehendak dengan objek yang dikehendaki (*murad*). Subyek yang berkehendak tidak akan memperbarui diri dan kehendak juga tidak akan hadir sebagai sesuatu yang baru, demikian juga relasi dengan objek akibat yang dikehendaki. Karena itu, semua akan menggiring pada perubahan. Lalu bagaimana objek yang dikehendaki bisa muncul sebagai sesuatu yang baru dan memiliki awal temporal? Apa yang mencegahnya untuk muncul sebelum itu?

Periha kehadiran barunya (*tajaddud*) tidak mungkin berbeda dengan perihal sebelumnya dalam segala hal, baik faktor, kondisi, dan relasinya. Sebab segalanya akan tetap sebagaimana adanya. Tapi meski demikian, akibat sebagai objek kehendak bukanlah sesuatu yang ada sejak awal. Ia merupakan sesuatu yang diciptakan dan muncul kemudian. Bukankah ini merupakan sebuah realitas yang sangat kontradiktif?

Kontradiksi ini tidak semata berada dalam ranah sebab-akibat yang tak terbantah (*daruri*) dan esensial (*zati*), tapi juga dalam ranah konvensional (*'urf*) dan terkualifikasi (*wad'i*). Sebagai contoh, jika seorang suami menjatuhkan talak kepada istrinya, tapi tidak langsung berpisah (sebagai akibat pernyataan talak), maka tak bisa diterima oleh akal jika akibat itu (perpisahan) masih akan terjadi setelah adanya penundaan tersebut. Sebab ia menjadikan ungkapan talak sebagai motif hukum (*'illah*)—yang merupakan sebab—yang berlaku secara positif (*wad'i*) dan berdasar istilah. Karena itu, adanya penangguhan akibat (dari penetapan talak) tidak bisa diterima akal sehat, kecuali mengaitkannya dengan waktu "besok" atau dengan syarat "memasuki rumah". Dengan demikian, tentu talak tak akan terjadi pada saat diucapkan, namun masih menunggu datangnya "besok" dan terjadinya tindakan "masuk rumah" sebagai syarat yang ditetapkan untuk jatuhnya talak. Karena dengan begitu, sang suami mengaitkan penetapan talak dengan sesuatu yang masih ditunggu dan belum terjadi. Ketika syarat itu tidak ada pada saat talak (sebagai sebab) diucapkan, maka terjadinya talak (sebagai akibat) harus ditangguhkan pada sesuatu yang belum ada pada saat itu. Karena itu, akibat dari pernyataan talak tidak bisa terwujud kecuali setelah munculnya halhal baru, yaitu datangnya "hari esok" atau tindakan "masuk rumah". Dengan begitu, seandainya seseorang hendak menangguhkan akibat pernyataan talak tanpa mengaitkannya dengan sesuatu yang belum ada, maka hal itu tidak masuk akal, sekalipun ia membuat pernyataan itu sendiri dan bebas memilih maksud pernyataan yang dikehendaki. Sebab hal tersebut berkaitan dengan ketetapan umum yang positif berlaku dan istilah yang biasa digunakan. Lalu, jika tidak mungkin menetapkan hal tersebut sekehendak kita, dan kita

menilainya tidak masuk akal karena kehendak sering berubah-ubah, maka bagaimana semua itu bisa masuk akal dalam wilayah ketetapan kausal yang esensial (*zati*), rasional (*'aqli*), dan rill dengan sendirinya (*daruri*).

Sedangkan dalam adat dan kebiasaan, objek intensi atau kemauan (*maqsud*) tidak akan tertunda perwujudannya sebagaimana dimaksudkan, ketika ada intensi (*qasd*), kecuali terdapat hal-hal yang menghalanginya. Sebab ketika intensi dan kemampuan telah ada, sementara tidak ada penghalang apa pun, maka tak mungkin menangguhkan perwujudan objek kemauan itu. Penangguhan itu bisa terjadi, jika suatu tindakan hanya didasarkan pada inklinasi atau kecenderungan hati (*'azm*), sebab hal itu tidak memenuhi kualifikasi untuk melahirkan tindakan. Inklinasi untuk menulis tidak otomatis melahirkan tulisan, selama tidak didukung oleh intensi. Karena intensi merupakan pendorong yang ada dalam diri manusia yang muncul sebelum tindakan terwujud.

Jika kehendak kekal sama dengan intensi diri dalam melahirkan tindakan, maka tidak mungkin terjadi penundaan terjadinya objek lntensi, kecuali jika ada penghalang. Dan dalam hal ini, tidak boleh ada kesenjangan antara intensi dan objek intensi. Dengan demikian, menjadi tidak masuk akal bila pada saat berintensi untuk bangun, namun masih akan dilaksanakan besok, kecuali hal itu hanya sebatas inklinasi. Jika kehendak kekal sama dengan inklinasi pada diri kita, tentu ia tidak memenuhi syarat untuk merealisasikan objeknya. Sebab ia—tidak boleh tidak—masih tetap memerlukan dorongan intensi ketika akan mewujudkannya. Namun, dengan itu, berarti terjadi perubahan dalam diri yang Kekal. Dengan demikian, persoalan yang tersisa dan belum terpecahkan adalah mengapa dorongan intensi,

kehendak, atau apa pun namanya, terjadi pada saat penciptaan itu, bukan sebelumnya? Maka hanya tinggal ada dua alternatif untuk menjawabnya: mengakui adanya yang berawal temporal yang muncul tanpa sebab atau adanya rangkaian kehendak yang tak berujung, sebab setiap kehendak memerlukan kehendak lain untuk mewujudkannya.

Kata akhir dan substansi dari penyataan (Anda): bahwa sebab telah ada dengan syarat-syarat yang sudah lengkap serta tidak ada sesuatu yang mesti ditunda. Namun bersama itu, "akibat" ternyata ditangguhkan dan tidak diadakan pada suatu waktu yang tidak dapat diperkirakan awalnya, seribu tahun sekalipun. Kemudian "akibat" itu dimunculkan secara tiba-tiba tanpa ada faktor-faktor baru yang masuk pada prosesnya serta syarat-syarat yang bisa merealisasikannya. Dan semua itu adalah hal yang mustahil terjadi.

Jawabannya:

Bagaimana Anda tahu bahwa kehendak kekal tidak mungkin melahirkan sesuatu? Atas dasar pengetahuan yang niscaya benar (*darurah al-'aql*) atau berdasar pengetahuan teoretis (*nazar*)? Dengan berdasarkan istilah kalian dalam logika, Anda dapat menentukan titik temu antara dua terma *hadd* (batasan): melalui *hadd al-ausat* (batasan pertengahan) atau tanpa melalui *hadd al-ausat*. Jika menggunakan *hadd al-ausat*—yaitu model penalaran deduktif—maka Anda harus menunjukkannya atau memberikan penjelasan tentang proses penarikan kesimpulannya. Jika Anda mengetahuinya secara intuitif dan berdasarkan atas pengetahuan niscaya benar (*darurah*), mengapa orang lain tidak mengetahuinya dan justru berbeda pendapat dengan Anda.

Orang yang meyakini bahwa alam memiliki awal temporal dan mewujud dengan perantara kehendak kekal yang tak terhitung jumlahnya dan menembus batas-batas geografis. Jelas bahwa, demi akal, mereka tidak memercayai sesuatu yang mereka ketahui tidak benar. Maka Anda harus membuktikan berdasarkan aturan-aturan Logika, bahwa keyakinan tersebut tidak benar. Sebab semua yang Anda uraikan tersebut masih sekadar gagasan atau sugesti dan penyamaan kehendak kekal dengan intensi dan inklinasi manusia, padahal penyamaan tersebut tak bisa dibenarkan. Sebab kehendak kekal tidak menyerupai intensi-intensi temporal. Sementara usul dan sugesti saja tidak cukup dalam persoalan ini.

Jika dikatakan:

Kami mengetahuinya berdasar pengetahuan intuitif dan niscaya rasional (*darurah al-'aql*), bahwa tidak mungkin suatu sebab yang telah terpenuhi syarat-syaratnya tidak mewujudkan akibat. Orang yang meyakini kemungkinan tersebut berarti menentang tuntutan rasional.

Akan kami katakan:

Apa bedanya Anda dengan lawan-lawan polemik Anda, ketika mereka mengatakan: "Secara pasti kami mengetahui kemustahilan pendapat orang yang mengatakan bahwa Zat (Tuhan) Yang Tunggal mengetahui segala universalia (*kulliyyat*), tanpa pengetahuan itu mengharuskan lahirnya pluralitas, tanpa pengetahuan itu masuk menjadi tambahn pada esensi-Nya, tanpa pengetahuan itu berlipat ganda bersamaan dengan berlipat gandanya objek pengetahuan (*ma'lum*)." Pendapat ini adalah

pendapat Anda tentang sifat atau hal yang terkait dengan Allah. Jika itu dinisbatkan pada pengetahuan kita, tentu sangat tidak masuk akal. Tapi Anda membantahnya, bahwa pengetahuan kekal tidak bisa dianalogikan dengan pengetahuan temporal. Suatu kelompok dari golongan kalian merasakan hal tersebut sebagai sesuatu yang mustahil dan menyatakan bahwa Allah hanya mengetahui diri-Nya sendiri. Dia adalah yang berpikir (*'aqil*), pikiran (*'aql*), dan yang dipikirkan (*ma'qul*). Ketiganya manunggal menjadi satu kesatuan. Jika dipersoalkan, bukankah kemanunggalan itu diketahui secara pasti sebagai suatu kemustahilan, sebab beranggapan bahwa pencipta alam tidak mengetahui ciptaan-Nya dengan pasti. Dengan demikian, jika yang Kekal hanya mengetahui dirinya sendiri—*Mahatinggi Allah dari segala pendapat mereka serta pendapat orang yang menyimpang*—tentunya, Ia tidak akan mengetahui ciptaan-Nya sekali.

Tapi kami tidak akan keluar dari inti persoalan dalam konteks ini. Akan kami katakan: "Dengan apa kalian menanggapi lawanlawan polemik kalian, ketika mereka menyatakan bahwa kekalitas alam adalah hal yang mustahil. Sebab hal itu akan mengantar pada afirmasi atas perputaran benda-benda langit yang tidak terhitung jumlahnya dan tak terbatas satuannya, walaupun terbukti bahwa perputaran tersebut dapat diukur dengan ukuran seperenam, seperempat, atau setengah. Matahari menyelesaikan satu kali putaran dalam rotasinya selama satu tahun dan Saturnus menghabiskan waktu tiga tahun. Dengan demikian, putaran Saturnus sepertiga putaran Matahari. Sementara itu, putaran Yupiter adalah seperdua belas putaran Matahari, sebab Yupiter melakukan satu kali putaran dalam jangka dua belas tahun. Lantas, sebagaimana jumlah putaran Saturnus merupakan sesuatu yang tak terhingga, demikian pula jumlah putaran

Matahari, padahal ia sepertiganya. Bahkan putaran bintang yang menghabiskan tiga puluh ribu tahun untuk sekali putaran juga tak terhingga, sebagaimana gerakan timur-barat Matahari yang hanya memerlukan waktu sehari semalam dalam sekali gerak.

Jika ada orang menyatakan bahwa hal ini termasuk sesuatu yang secara pasti adalah mustahil, lalu bagaimana Anda menyanggahnya? Bahkan kalau ada yang mempertanyakan apakah jumlah putaran itu genap atau ganjil, atau genap sekaligus ganjil? Atau tidak genap dan tidak ganjil? Jika Anda menjawab genap dan ganjil, atau tidak genap dan tidak ganjil, tentu jawaban ini absurd secara pasti. Jika Anda menjawab genap, maka tambahan satu akan menjadikannya ganjil. Lalu bagaimana tambahan "satu" itu dapat membatasi ketakterhinggaan perputaran tersebut? Jika Anda menjawab ganjil, maka tambahan satu juga akan menjadikannya genap. Lalu bagaimana pula tambahan "satu" akan membatasi ketakterhinggaannya? Dengan kenyataan ini, Anda tidak punya pilihan lain dan harus menyatakan bahwa putaran itu tidak genap dan tidak ganjil (walaupun itu mustahil).

Jika dikatakan:

Hanya yang terhingga saja yang dapat diberi kategori ganjil dan genap. Sedang yang tak terhingga tidak bisa.

Akan Kami katakan:

Totalitas itu terbentuk dari satuan-satuan. Ia dapat dibagi dalam seperenam dan sepersepuluh, seperti di atas. Lalu jika tidak bisa diberi kategori genap atau ganjil, jelas itu tak bisa diterima secara pasti. Bagaimana Anda akan memberikan uraian dalam hal ini?

Jika dikatakan:

Letak kesalahan pernyataan Anda adalah pada keyakinan bahwa totalitas harus terdiri dari satuan-satuan, padahal pada hakikatnya putaran-putaran benda langit itu tidak ada (*ma'dum*), sebab yang terjadi pada masa lampau telah lewat dan tiada, sedang yang akan terjadi belum terwujud. Sedangkan totalitas itu sendiri menunjuk pada *maujud-maujud* yang ada saat ini dan pada saat ini, tidak ada *maujud* apa pun dari putaran-putaran tersebut.

Akan kami katakan:

Angka atau bilangan mesti dapat diberi kategori genap atau ganjil, tak akan bisa lepas dari kedua kategori tersebut, baik benda-benda yang dihitung itu ada atau tidak. Misalnya, jika kita mengandaikan jumlah kuda, kita mesti yakin bahwa jumlahnya tidak bisa lepas dari ganjil atau genap, baik kuda itu ada atau tidak ada. Bahkan, meskipun kuda itu sudah lenyap (mati) setelah sebelumnya ada, keputusan bilangannya tidak akan berubah.

Kita juga akan mengatakan kepada mereka, bahwa berdasarkan prinsip mereka sendiri, tidak mustahil adanya *maujud* yang merupakan satuan yang memiliki sifat berlainan dan tak terhingga. Ia adalah jiwa manusia yang berpisah dari jasad karena kematian. Ia adalah *maujud-maujud* yang tidak dapat diberi kategori genap atau ganjil. Dengan apa Anda akan menanggapi pendapat yang menilai pandangan di atas tak benar berdasarkan pengetahuan niscaya rasional, sebagaimana pendapat Anda tentang kemustahilan—secara pasti—adanya hubungan kehendak kekal dengan sesuatu yang berawal temporal? Pendapat tentang jiwa ini dianut oleh Ibnu Sina, dan barangkali juga merupakan pendapat Aristoteles.

Jika dikatakan:

Yang benar adalah pendapat Plato, bahwa jiwa itu kekal. Ia adalah *maujud* tunggal yang hanya terbagi pada badan. Jika berpisah dari badan, maka ia akan kembali ke asalnya dan menjadi tunggal.

Akan kami katakan:

Pendapat ini justru lebih memuakkan dan harus diyakini sebagai pendapat yang berseberangan dengan keniscayaan rasional. Misalnya kita bertanya, apakah jiwa Zayd identik dengan jiwa 'Amr atau yang lain? Jika jawabannya identik, maka jelas merupakan jawaban absurd dengan sendirinya. Karena pada dasarnya, masing-masing individu tahu terhadap jiwanya sendiri dan dapat membedakan dirinya dengan yang lain. Jika setiap individu itu identik (karena jiwanya identik), maka pengetahuan-pengetahuan yang merupakan sifat esensial jiwa pun memiliki kesamaan, di mana pengetahuan itu masuk bersama jiwa dalam setiap kaitan dengan yang lain.

Jika kalian menyatakan bahwa jiwa-jiwa itu tidak identik, dan jiwa-jiwa itu terbagi berdasar badan (sebagai wadah), kami akan katakan: pembagian "yang tunggal" yang tidak memiliki kuantitas dan ukuran adalah mustahil secara pasti berdasarkan akal. Bagaimana mungkin yang satu menjadi dua, bahkan seribu, kemudian kembali lagi menjadi satu. Pembagian seperti itu hanya dapat terjadi dalam wujud yang memiliki ukuran dan kuantitas, seperti air laut yang terbagi pada air yang ada di sungai-sungai dan kali, kemudian kembali bersatu lagi di laut. Sementara yang tidak memiliki kuantitas dan ukuran, bagaimana bisa akan terbagi lagi?

Tujuan dari semua ini adalah untuk memberikan penjelasan bahwa para filsuf tidak mampu mementahkan keyakinan para lawan polemik mereka tentang relasi kehendak kekal (*iradah qadimah*) dengan yang berawal temporal (*hadis*), kecuali sebatas mendasarkan pada klaim "kemestian rasional" (*daruri*). Bahkan mereka juga tidak bisa berkutik ketika lawan-lawannya menyampaikan kritik balik yang berseberangan dengan keyakinan mereka dengan klaim yang sama. Ini memang tidak dapat dihindari.

Jika dikatakan:

Tanggapan Anda dapat balik menyerang Anda, bahwa Allah kuasa untuk mencipta alam satu atau dua tahun sebelumnya, dan memang kekuasaan-Nya tak terhingga. Seolah Allah bersabar diri dan berdiam tidak mencipta, lalu setelah itu menciptakan alam. Apakah masa tidak mencipta itu berhingga atau tidak berhingga? Jika kalian menjawab "berhingga", berarti eksistensi Allah memiliki keberhinggaan pada titik awalnya. Jika jawabannya "tak berhingga", maka Anda telah melupakan bahwa masa yang mengandung kemungkinankemungkinan tak terhingga memiliki titik akhir.

Akan kami katakan:

Menurut kami, masa dan waktu adalah makhluk. Saya akan mengulas lebih lanjut hakikat jawaban tentang masalah ini dalam tanggapan atas dalil kedua.

Jika dikatakan:

Dengan apa Anda akan menyanggah orang yang tidak menggunakan klaim niscaya rasional, tapi mencoba membuktikan (kekalitas alam) dari sudut pandang lain, yakni mendasarkan diri pada argumen bahwa setiap momen waktu adalah sama dalam hal kemungkinan adanya relasi dengan kehendak? Lantas apa yang membedakan satu momen waktu tertentu dengan momen sebelumnya atau sesudahnya? Bukankah sesuatu yang mustahil bahwa pendahuluan (*taqaddum*) dan pengakhiran (*ta'akhkhur*) merupakan objek dari kehendak? Lalu bagaimana halnya dengan putih dan hitam, gerak dan diam? Padahal Anda sendiri mengatakan bahwa warna putih tercipta karena kehendak kekal. Sehinga tempat yang secara aktual bisa menerima warna putih bisa juga menerima warna hitam. Lalu mengapa kehendak kekal menetapkan warna putih pada suatu tempat, bukan warna hitam? Apa yang membedakan salah satu dari dua kemungkinan tersebut sehingga kehendak kekal menetapkannya? Dan tidak menetapkan yang lain dari yang telah ditetapkan? Secara niscaya rasional, kita tahu bahwa sesuatu itu tidak berbeda dengan yang sejenisnya kecuali memiliki ciri khusus atau keistimewaan tertentu (*takhsis*). Jika dimungkinkan adanya perbedaan antara satu hal dengan yang lain tanpa ada *mukhassis* (ciri khusus yang membuatnya berbeda dengan yang lain), maka penciptaan alam menjadi sesuatu yang mungkin—sebagaimana alam merupakan sesuatu yang mungkin ada dan mungkin tidak ada—dan sisi keberadaan (*janib alwujud*)—yang dalam aspek kemungkinannya tak berbeda dengan sisi ketiadaannya (*janib al-'adam*)—menjadi terspesifikasi tanpa adanya *mukhassis* (ciri khusus yang membuatnya menjadi spesifik).

Jika kalian mengatakan bahwa kehendak menetapkan adanya *mukhassis,* maka pertanyaan yang akan muncul ialah mengapa ia menetapkan *mukhassis*? Jika Anda katakan bahwa yang kekal tak bisa dipertanyakan dengan "mengapa", maka jadilah alam sebagai sesuatu yang kekal dan tidak perlu mencari pencipta atau penyebab keberadaannya. Karena yang kekal tidak dapat menerima pertanyaan "Mengapa?"

Jika dimungkinkan untuk menetapkan hubungan khusus antara yang kekal dengan salah satu dari dua kemungkinan secara kebetulan, maka sama sekali tak bisa dihindari munculnya pernyataan bahwa alam—yang memiliki bentuk khusus saat ini—dimungkinkan memiliki bentuk lain sebagai ganti dari bentuk khusus yang dimiliki saat ini. Lalu orang dapat mengatakan: hal ini terjadi secara kebetulan, sebagaimana Anda dapat mengatakan bahwa kehendak dapat menentukan pilihan suatu waktu dan keadaan tertentu serta menghidari yang lain secara kebetulan. Jika kalian mengatakan: pertanyaan mengenai mengapa kehendak menjadi tertentu adalah tidak relevan, sebab ia berkenaan dengan apa yang dikehendaki dan ditentukan oleh Allah, maka akan kami katakan bahwa pertanyaan ini justru relevan. Karena ia muncul setiap saat dan mesti muncul sendiri pada lawan-lawan kami, atas segala anggapan mereka.

Akan kami katakan:

Dengan kehendak kekal, alam muncul sebagaimana adanya, dengan sifat dan di tempat sebagaimana adanya. Kehendak dengan sifatnya sendiri dapat membedakan suatu hal dari yang lain. Jika tidak demikian, maka kekuasaan (*qudrah*) menjadi satu-satunya faktor penciptaan. Namun karena kekuasaan memperlakukan

sama terhadap dua hal yang berlawanan dan tidak ada yang dapat menentukan pilihan pada suatu hal tertentu dari hal lain yang sejenis, maka mesti dikatakan bahwa di balik kekuasaannya, yang kekal memiliki sifat yang dapat menentukan pilihan di antara banyak hal sejenis. Jadi, pertanyaan "mengapa sifat mengetahui menuntut cakupan atas segala pengetahuan sebagaimana adanya" bisa dijawab "karena 'mengetahui' merupakan sifat yang mesti demikian. Demikian halnya dengan kehendak sebagai sifat yang mesti menunjuk pada watak sebagaimana adanya, bahkan esensinya adalah membedakan suatu hal tertentu dari hal-hal sejenis lainnya.

Jika dikatakan:

Menetapkan sifat yang memiliki karakter membedakan sesuatu dari hal-hal lain yang sejenis adalah tidak masuk akal, bahkan kontradiktif. Sebab kesamaan berarti tidak ada pembedaan dan pembedaan berarti tidak ada kcsamaan. Seharusnya orang tidak berasumsi bahwa warna hitam di dua tempat adalah sama dalam segala aspeknya. Karena yang satu berada di tempat ini dan yang lain berada di tempat itu. Dan ini mcngharuskan adanya perbedaan. Begitu pula dua warna hitam dalam satu benda tapi dalam saat yang berbeda. Keduanya bukan merupakan dua hal yang sama secara mutlak. Karena keduanya memiliki perbedaan dalam sisi waktu. Lalu bagaimana disamakan dalam berbagai aspeknya? Jika dikatakan "dua hitam itu sama", maka yang kami maksud sama adalah hanya dalam sifat dasat kehitamannya secara khusus, bukan sama secata mutlak. Jika tidak, kala warna hitam itu menyatu dalam satu tempat dan waktu serta tak mengalami perubahan apa-apa, maka adanya dua warna hitam tersebut tidak masuk akal dan dualitasnya juga tidak masuk akal sama sekali.

Perbedaan tersebut akan menjadi jelas ketika kita hendak mengambil analogi pada kehendak kita sendiri. Tak terbayangkan bahwa kehendak kita bisa membedakan sesuatu dari hal yang serupa. Bahkan, jika didepan seseorang yang haus terdapat dua gelas air yang sama dalam segala aspeknya, tidak mungkin ia mengambil salah satunya, kecuali ia menilai salah satunya lebih baik, lebih ringan, atau lebih dekat ke tangan kanan—jika ia terbiasa memakai tangan kanan—atau karena sebab-sebab lain, baik jelas atau tidak. Kalau tidak, pilihan atas salah satu dari dua hal yang serupa persis tidak akan pernah bisa dibayangkan.

Pernyataan tersebut dapat ditanggapi dari dua sudut pandang. *Pertama*, apakah pendapat bahwa "hal itu tidak bisa dibayangkan", berdasar keniscayaan rasional atau penalatan teotetis? Tidak mungkin Anda mengklaim dengan salah satu dari keduanya. Perbandingan yang kalian lakukan antara kehendak kita dengan kehendak Tuhan juga merupakan analogi yang absurd, sebagaimana perbandingan antara pengetahuan kita dengan pengetahuan Allah, padahal pengetahuan Allah sangat berbeda dengan pengetahuan kita. Karena itu, mengapa pembedaan yang sama mesti mustahil dalam soal kehendak? Pandangan Anda seperti pernyataan seseorang bahwa "zat tidak berada di luar atau di dalam jagad raya, tidak terpisah atau terikat dengannya" adalah tidak masuk akal. Karena kita tidak akan bisa memahaminya. Itu bisa dijawab dengan "pernyataan itu adalah imajinasi Anda". Padahal bukti rasional telah menggiring orang berakal sehat untuk membenarkan hal tersebut. Dengan demikian, bagaimana Anda akan menanggapi pernyataan bahwa argumen rasional telah menggiring pada afirmasi sifat-sifat Tuhan yang mampu membedakan sesuatu yang serupa? Jika sebutan kehendak dirasa tidak memadai, kita ganti saja istilahnya, sebab

pada dasarnya tidak ada persoalan dengan sebutan, dan sebutan itu tidak muncul dengan sendirinya. Kami menggunakannya karena ada justifikasi syariat. Namun secara etimologis, kehendak menunjukkan suatu hal yang mengarah pada tujuan. Dalam hal Tuhan, kita tidak bisa berbicara tentang suatu tujuan, sebab yang kita persoalkan hanyalah "arti", bukan kata.

Di sisi lain, kita tidak bisa menerima pandangan bahwa penentuan pilihan oleh kehendak terhadap salah satu dari dua hal yang berbeda adalah tidak masuk akal. Kita bisa mengandaikan dua butir kurma yang berada di hadapan seseorang, namun tidak bisa mengambil keduanya sekaligus. Karena itu, ia akan mengambil salah satunya dengan perantara sifat yang mampu menentukan pilihan atas salah satu dari dua hal yang serupa. Mengenai syarat-syarat yang bisa membawa pada penentuan pilihan (*mukhassis*) sebagaimana yang Anda sebut di atas seperti baik, dekat, kemudahan mengambil, maka kami bisa membayangkan ketiadaannya dan yang tersisa hanyalah kemungkinan untuk mengambil. Karena itu, kalian hanya punya dua alternatif: (1) Anda berpendapat bahwa hubungan yang sama dari tujuan manusia terhadap dua kurma tersebut tidak dapat masuk akal. Dengan kata lain hal itu adalah *nonsense*, sebab mengandaikan kesamaan relasi itu bisa terjadi, (2) atau Anda mengatakan: ketika kesamaan telah diandaikan, orang yang sangat bergairah akan tetap dalam kebimbangan dan hanya tetap memandangnya. Dia tidak akan bisa mengambilnya dengan kehendaknya semata, atau dengan kebebasan memilih (*ikhtiyar*) yang terlepas dari tujuan. Namun ini juga mustahil, dan absurditas pandangan ini terbukti secara niscaya oleh rasional (*daruri*).

Dengan demikian, mau tak mau, pemerhati—yang tahu secara langsung atau tidak—persoalan realisasi tindakan yang

berdasarkan atas kebebasan memilih dan kesadaran (*ikhtiyar*), harus menerima afirmasi sifat yang berfungsi untuk membedakan sesuatu dari lainnya yang sejenis.

Kedua, dalam teori-teori Anda, Anda tidak bisa rnelepaskan asumsi tentang pilihan penentuan atas satu hal dan tidak pada hal yang lain. Karena sesungguhnya alam ada karena ada sebab yang membentuknya dengan bentuk tertentu yang berbeda dengan yang lain. Lalu mengapa dipilih suatu bentuk tertentu dalam penciptaannya? Sementara kemustahilan pembedaan sesuatu dari sejenis yang lainnya tidak berbeda, baik dalam konteks tindakan, kelaziman menurut karakter dasarnya, ataupun menurut keniscayaan rasional.

Jika Anda mengatakan:

Sistem menyeluruh pada alam tidak mungkin tercipta kecuali dengan cara sebagaimana adanya saat ini. Jika alam berukuran lebih besar atau lebih kecil dari yang sekarang ini, maka sistem ini tidak akan bisa sempurna. Demikian juga dalam persoalan jumlah bintang di langit. Anda katakan bahwa yang besar berbeda dengan yang kecil, yang banyak berbeda dengan yang sedikit dalam tujuan penciptaannya. Karenanya, dalam sistem universal, semua itu bukanlah merupakan hal yang sama. Dapat dibenarkan bahwa kemampuan manusia sangat terbatas untuk mengetahui hikmah yang terkandung dalam kuantitas dan detail-detail bintangbintang tersebut (*aflak*). Manusia hanya bisa mengetahui sebagian hikmahnya, seperti hikmah dari deklinasi bintang—yang merupakan tanda-tanda zodiak—dari titik ekuator, atau hikmah dari kasus *Apogee* (*auj*), atau bintang-bintang eksentrik yang keluar dari titik pusatnya. Sebagian besar

masih belum diketahui, dan hanya perbedaan serta keragamannya saja yang dapat diketahui. Karena itu, tidak mustahil bahwa suatu hal bisa dibedakan dari yang bertentangan dengannya (sebagai kemungkinan alternatif) disebabkan oleh relasinya dengan sistem semesta yang mengaturnya. Sebaliknya, momen-momen waktu adalah sama secara mutlak dalam hubungannya dengan kemungkinan dan sistem tersebut. Dengan demikian, tidak mungkin menyatakan bahwa seandainya alam diciptakan sesaat sesudah atau sebelum waktunya, maka sistem itu tidak akan terbentuk. Sebab kesamaan kondisi-kondisi temporal merupakan sesuatu yang jelas dengan sendirinya (*daruri*).

Akan kami katakan:

Jika kami mampu—menyanggahnya seperti kami menyanggah persoalan kondisi-kondisi temporal (*ahwal*) ketika sementara orang menyatakan bahwa Allah menciptakan alam pada saat yang paling pantas untuk penciptaannya—kami tidak hanya akan membatasi diri pada konteks ini. Tetapi kami hanya akan memberikan tanggapan atas prinsip-prinsip kalian karena memfokuskan diri pada dua hal yang dipertentangkan, yaitu (1) keragaman arab gerakan benda langit, dan (2) posisi tetap kutub dalam gerakan benda langit pada titiknya. Tentang kutub-kutub itu, para filsuf menjabarkan bahwa:

"Langit (*sama*') adalah sebuah bola yang bergerak pada kedua kutubnya, seolah keduanya merupakan dua titik yang konstan dan tetap. Bola itu memiliki bagian-bagian yang sama, sebab merupakan bentuk yang sederhana. Terutama falak yang tertinggi, yang kesembilan, yang sama sekali tak berkomposisi dari sesuatu (*murakkab*) atau tidak berbintang. Ia bergerak atas dua kutub, utara dan selatan."

Kami katakan: dua titik yang berhadapan—dari titik-titik yang jumlahnya tidak terhingga, menurut mereka—tak lain adalah dua kutub. Lalu mengapa titik kutub yang konstan itu hanya tertentu pada titik utara dan selatan? Mengapa bukan ekliptika yang melintasi kedua titik itu yang dijadikan kutub? Jika ukuran besar langit dan bentuknya mengandung hikmah tertentu, lalu apa yang membedakan tempat suatu kutub dengan tempat lainnya, sehingga bisa menyebabkan suatu titik tertentu dipilih sebagai kutub, bukan titik lain, sementara semua titik adalah serupa dan semua bagian bola langit itu sama? Dalam hal ini para filsuf tidak menemukan jalan keluar untuk memecahkannya.

Jika dikatakan:

Barangkali lokasi yang menjadi tempat titik kutub itu berbeda dengan yang lain dengan spesifikasi tertentu yang terkait dengan keberadaannya sebagai tempat kutub sehingga menjadi konstan dan tetap. Seolah ia tidak bisa lepas dari tempat, ruang, posisi, dan nama yang ditetapkan kepadanya. Semua posisi *falak* berubah dan saling berganti karena perputaran, yang menentukan hubungannya dengan bumi dan *falak-falak* lainnya. Namun posisi kutub-kutub itu tak berubah. Karenanya, dibanding posisi lain, posisi itu mungkin lebih tepat untuk tetap dan tidak mengalami perubahan.

Akan kami katakan:

Dalam penjelasan tentang persoalan ini, terdapat uraian eksplisit tentang ketakseragaman alamiah bagian-bagian pada bola pertama. Ia bukanlah bentuk dengan bagian-bagian yang

serupa, sebab pernyataan itu berarti berseberangan dengan prinsip-prinsip Anda sendiri. Karena satu prinsip dalam argumen Anda untuk menunjukkan bahwa langit berbentuk bulat adalah: "Watak dasar (*tabi'ah*) langit adalah sederhana, karena ia mengandung keseragaman dan terlepas dari keragaman. Bentuk paling sederhana adalah bentuk bola. Karena segiempat, segienam, dan lainnya akan memunculkan sudut-sudut serta keragaman. Dan bentuk yang seperti ini mengharuskan adanya unsur tambahan dari bentuk sederhana tersebut."

Tapi, meskipun mengorbankan konsistensi dengan menentang prinsip-prinsip sendiri, sikap ini tidak membuat penolakan kami tidak benar. Sebab pertanyaan tentang sifat spesifik masih tetap belum terjawab. Apakah bagian-bagian lain juga dimungkinkan menerima sifat itu, ataukah tidak? Jika jawaban Anda 'Ya ', pertanyaan berikutnya adalah mengapa sifat itu hanya dimiliki oleh beberapa hal yang serupa? Tetapi jika mereka mengatakan: "Sifat itu hanya bisa terletak pada posisi *ini* dan bagian lain dari *falak* tidak menerimanya," kami akan menjawab, semua bagian-bagian *falak*, sebagai tubuh yang menerima bentuk-bentuk, sebenarnya adalah serupa (*mutasyabihah*) secara *daruri*. Sifat spesifik itu tidak dapat diklaim oleh tempat tersebut hanya karena ia merupakan tubuh atau langit. Sebab pengertian ini secara umum dimiliki oleh bagian-bagian langit yang lain. Karena itu, hanya ada dua alternatif jawaban: (1) sifat spesifik itu ditentukan sewenang-wenang, atau (2) sifat spesifik itu ditentukan karena yang menerima sifat itu memiliki keistimewaan yang membedakannya dengan entitas lain yang sejenis. Jika tak satu pun dari kedua hipotesa alternatif ini diterima, maka sebagaimana mereka berpegang teguh pada teori bahwa semua keadaan (*ahwal*) dalam menerima kejadian alam adalah sama, demikian pula lawan-lawan mereka akan berpegang

teguh pada pendirian bahwa seluruh bagian langit adalah sama dalam menerima makna yang karenanya ketetapan posisi (*subut al-wadi'*) lebih valid daripada kebergantian posisi (*tabaddul al-wadi'*) di mana persoalan ini tidak memiliki jalan keluar.

Sudut pandang kedua—di mana kritik para filsuf terhadap perbedaan antara hal-hal yang serupa, mengandung suatu kontradiksi—adalah bahwa, di samping kesamaan arah-arah, gerakan *falak-falak*—sebagian dari timur ke barat dan sebagian lagi dari barat ke timur—apa yang menyebabkan sifat spesifik tersebut? Padahal, kesamaan arah-arah itu adalah seperti kesamaan gerakan-gerakan, tanpa beda.

Apabila dikatakan:

Jika alam semesta berputar hanya dari satu arah, ia tidak akan mempunyai hubungan-hubungan spasial yang berbeda-beda, dan tidak akan ada konfigurasi bintang-bintang (*munasabah al-kawakib*) yang timbul dari hubungan-hubungan segitiga atau segienam, perbandingan, dan lain-lain. Tapi alam semesta akan memiliki satu hubungan spasial yang tidak berbeda sama sekali. Dan ternyata konfigurasi bintang-bintang ini merupakan dasar bagi peristiwa-peristiwa alam.

Kami akan menjawab:

Kami tidak menolak perbedaan arah gerakan. Namun yang ingin kami katakan adalah bahwa *falak* yang tertinggi bergerak dari timur ke barat dan yang di bawahnya bergerak dari arah yang sebaliknya. Dengan demikian, setiap yang mungkin terjadi dengan cara ini, mungkin pula terjadi sebaliknya. Artinya,

falak yang tertinggi bisa bergerak dari arah barat ke timur dan yang di bawahnya bergerak dari arah sebaliknya, hingga muncul perbedaan (*tafawut*). Sebenarnya arah-arah gerakan—setelah membentuk gerak berputar saling berlawanan satu sama lain—adalah sama. Karena itu, mengapa satu arah dibedakan dari arah lain yang serupa?

Apabila dikatakan:

Kedua arah itu saling bertentangan satu sama lain dan saling berlawanan. Lalu bagaimana keduanya bisa sama atau dianggap sama?

Kami akan menjawab:

Pertanyaan itu seperti perkataan seseorang: "keterdahuluan (*taqaddum*) dan keterakhiran (*ta'akhkhur*) eksistensi alam juga bertentangan satu sama lain dan merupakan kebalikan." Tapi bagaimana mungkin hal itu bisa diangap sama? Para filsuf mengatakan bahwa kesamaan momen-momen waktu diketahui dengan mengacu pada kemungkinan eksistensi (*imkan al-wujud*) dan dengan mengacu pada setiap kemaslahatan yang dimungkinkan pengandaiannya di dalam *wujud*. Jika klaim para filsuf mengenai perbedaan, meski ada kesamaan ini, merupakan suatu klaim yang dibenarkan, klaim lawan-lawan mereka tentang perbedaan yang terdapat pada keadaan-keadaan dan tingkat-tingkat temporal (*hay'ah*) juga harus dibenarkan pula.

Sanggahan kedua, terhadap dasar argumen mereka dapat dikatakan: Anda menolak adanya kemungkinan prosesi munculnya wujud temporal (*hadis*) dari *wujud* kekal (*qadim*). Meski demikian, Anda harus mengakui kemungkinannya. Sesungguhnya di

alam terdapat fenomena-fenomena temporal. Dan beberapa fenomena lain merupakan sebab-sebab bagi fenomena-fenomena itu. Karena itu, satu tatanan fenomena temporal tidak mungkin harus disebabkan oleh fenomena lain dan membentuk rangkaian-rangkaian tak terhingga, *ad infinitum*. Tidak ada orang berakal sehat yang dapat memercayai pendapat tersebut. Sebab kalau itu mungkin, Anda tidak akan merasa harus mengakui pencipta (ke dalam teori-teori Anda) atau menegaskan yang niscaya ada (*wajib al-wujub*) yang merupakan sandaran dasar segala yang mungkin (*mumkinat*). Dan jika ada suatu batas di mana rangkaian-rangkaian fenomena temporal berakhir, maka batas itu adalah sesuatu yang kekal (*al-qadim*).Jadi, atas dasar prinsip-prinsip Anda, kita harus menerima kemungkinan terjadinya prosesi suatu *wujud* temporal (*hadis*) dari suatu *wujud* kekal (*qadim*).

Apabila dikatakan:

Kami tak memustahilkan prosesi munculnya suatu *wujud* temporal (*hadis*), apa pun adanya, dari suatu *wujud* kekal (*qadim*). Yang tak kami anggap mustahil adalah prosesi munculnya *wujud* temporal (*hadis*) yang pertama dari yang kekal (*al-qadim*). Karena momentum munculnya *wujud* temporal pertama tidak dapat dibedakan dari momen-momen sebelumnya di dalam memberikan penentuan dasar (*tarjih*) pada arah *wujud*, tidak dari segi hadirnya waktu, alat, syarat, karakter dasar, tujuan, atau salah satu di antara sebab-sebab. Jika *wujud* temporal (*hadis*) yang berasal dari yang kekal bukan merupakan *wujud* pertama, maka prosesi munculnya dari yang kekal bisa dimungkinkan, setelah munculnya sesuatu yang lain berupa kesiapan kapasitas substratum yang mau menerima hal-hal baru, hadirnya waktu yang sesuai atau beberapa hal lain yang seperti itu.

Kami akan menjawab:

Ini melahirkan pertanyaan tentang perolehan kapasitas kesiapan (*isti'dad*), kehadiran waktu, atau apa saja yang dianggap baru terwujud dalam hal ini. Dalam hal ini ada dua alternatif: (1) rangkaianrangkaian itu akan terus terjalin tanpa akhir, atau (2) ia akan berhenti pada suatu *wujud* kekal tempat *wujud* temporal pertama muncul pertama kali.

Apabila dikatakan:

Materi-materi yang menerima bentuk-bentuk (*surah*), aksidenaksiden (*a'rad*), dan kualitas-kualitas (*kayfiyyat*) sama sekali tidak temporal. Kualitas-kualitas yang temporal adalah gerakan *falak-falak*, yaitu gerakan berputar dan sifat-sifat relatif (*al-ausat al-idafiyyah*) dari gerakan itu, yang berupa segitiga, segiempat, dan segienam. Ia merupakan hubungan-hubungan beberapa bagian *falak* atau bintang-bintang dengan sebagian yang lain atau dengan bumi, seperti konsekuensi dari terbitnya matahari, waktu siang hari, tenggelamnya matahari, atau dekilnasi matahari dari titik-titik elevasi paling tinggi, menjauh jaraknya dari bumi karena berposisi di *Apogee* (titik tertinggi/ *auj*) atau mendekat karena berposisi di *Perigee* (titik terendah/ *hadid*), atau kecondongannya menjauh dari beberapa daerah karena berposisi di utara atau selatan. Jelas hubungan-hubungan atau keterkaitan-keterkaitan (*idafah*) ini merupakan kemestian bagi gerak putar (*al-harakah ad-dauriyyah*) secara *daruri*, karena yang meniscayakannya adalah gerak putar itu sendiri.

Adapun hal-hal temporal (*hawadis*) di dalam sesuatu yang dikandung oleh lembah *falak* bulan, yaitu empat unsur dengan pengaruhpengaruhnya berupa keterbentukan (*kaun*) dan

kerusakan (*fasad*), atau pencampuran (*imtizaj*) dan keterpisahan (*iftiraq*), atau transformasi dari satu kualitas ke kualitas lain, maka semua itu merupakan hal-hal temporal yang saling tergantung dalam rincian penjelasan yang panjang. Namun, akhirnya, prinsip-prinsip dari sebab-sebabnya akan berakhir pada gerakan selestian berputar (*al-harakah as-samawiyyah ad-dauriyyah*) dan pada hubungan bintang yang satu dengan bintang yang lain atau hubungannya dengan bumi.

Akibat dari semuanya itu ialah bahwa gerak putar yang terusmenerus dan abadi merupakan sumber bagi hal-hal temporal seluruhnya. Yang menjalankan gerak putar langit ini adalah jiwaiwa langit. Jiwa-jiwa itu adalah makhluk hidup yang memainkan peranan seperti yang dimainkan oleh jiwa-jiwa kita di dalam tubuh kita. Sedang jiwa-jiwa langit adalah kekal. Karena itu, gerak putar yang digerakkan oleh jiwa kekal itu juga kekal. Ketika kondisi-kondisi jiwa itu serupa karena keberadaannya sebagai sesuatu yang kekal, maka demikian pula kondisi gerakan-gerakan. Artinya, gerakan itu berputar selamanya tanpa henti.

Dengan begitu, tidak terbayangkan bahwa suatu *wujud* temporal harus muncul dari suatu *wujud* kekal, kecuali melalui perantara gerak putar tak abadi. Gerakan ini menyerupai yang kekal (*qadim*) di satu sisi, yaitu abadi selamanya, dan menyerupai yang temporal di sisi lain. Karena setiap bagian yang ditetapkan berasal dari gerak putar merupakan sesuatu yang temporal setelah sebelumnya tidak ada. Maka, dari segi bahwa ia adalah temporal berdasarkan bagian-bagian dan hubungan-hubungannya, gerak putar adalah prinsip dari semua fenomena temporal. Tetapi, dari segi bahwa ia abadi dan memiliki keadaan-keadaan yang sama (*mutasyabihah*), gerak putar merupakan sesuatu yang muncul dari jiwa-jiwa kekal langit. Ini menunjukkan bahwa apabila di

dalam alam terdapat peristiwa-peristiwa temporal, peristiwa itu pasti berhubungan dengan gerak putar. Dan, karena secara aktual perisitwa- peristiwa temporal ada di alam, maka gerak putar abadi dapat dibuktikan keberadaannya.

Kami akan menjawab:

Keterangan panjang lebar ini tidak ada gunanya bagi Anda. Sebab masih ada pertanyaan, apakah gerak putar itu—yang merupakan sumber peristiwa-peristiwa temporal—temporal atau kekal? Jika ia kekal, bagaimana gerak putar itu menjadi prinsip *wujud* temporal pertama? Jika ia temporal, apakah gerak putar membutuhkan wujud temporal yang lain, dan karenanya akan terjadi rangkaian hubungan tak berujung (*tasalsul*)? Anda mengatakan bahwa gerak putar menyamai yang kekal di satu sisi, dan menyerupai yang temporal di sisi yang lain. Gerak putar merupakan sesuatu yang permanen (*sabit*), tetapi timbul dan timbul kembali menurut peredaran waktu (*mutajaddid*). Artinya, ia permanen dalam proses terus-menerus membarunya atau terus-menerus membaru dalam kondisi permanennya (*mutajaddid as-subut*). Lantas apakah gerak putar itu merupakan prinsip fenomena temporal karena ia permanen atau karena ia membaru? Jika karena gerak putar itu permanen, bagaimana sesuatu bisa timbul dari *wujud* permanen—yang keadaan-keadaannya sama—pada satu momen tertentu dan tidak pada momen-momen yang lain? Tetapi jika gerak putar itu merupakan prinsip bagi fenomena temporal karena dapat membaru, apa sebab yang membuatnya bisa membaru di dalam dirinya? Dan jika sebab itu memang ada, maka sebab itu akan membutuhkan sebab yang lain dan seterusnya sehingga akan melahirkan rangkaian sebab-sebab tanpa akhir.

Inilah puncak sanggahan-sanggahan kami. yang telah ditegakkan pada dasar yang kokoh. Para filsuf mempergunakan berbagai macam rekayasa cerdik yang akan kami kemukakan dalam beberapa masalah yang kami tolak sesudah ini. Tetapi kami bermaksud meringkas keterangan tentang rekayasa cerdik itu di dalam beberapa masalah yang lain, agar diskusi masalah ini tidak bertele-tele dan perhatian kita akan beralih dari masalah-masalah pokok ke isu-isu sampingannya. Selanjutnya, kami bermaksud menunjukkan bahwa gerak putar itu tidak tepat dijadikan prinsip bagi peristiwa-peristiwa temporal, dan bahwa ternyata seluruh peristiwa temporal (*hawadis*) telah direncanakan dan diciptakan oleh Tuhan. Dalam konteks ini, kami juga akan menolak teori para filsuf bahwa langit adalah sebuah makhluk hidup yang bergerak berdasar kehendak dan gerakannya bersifat psikis (*harakah nafsiyyah*) seperti gerakan-gerakan kita.

ARGUMEN KEDUA

Di sini para filsuf berasumsi bahwa orang yang mengatakan alam adalah lebih akhir (*posterior/ muta'akhir*) dari Allah, atau bahwa Allah lebih awal (*prior/ mutaqaddim*) dari alam, memiliki makna dari salah satu antara dua keterangan: (1) dia mungkin bermaksud menyatakan bahwa Allah mendahului menurut zat (*per se*), bukan dalam urutan waktu, seperti satu mendahului dua. Angka satu mendahului angka dua berdasarkan karakter dasarnya, meski bisa saja kedua-duanya ada bersama-sama dalam eksistensi waktu (*wujud zamani*). Atau, keterdahuluan Tuhan, berdasar pandangan ini, seperti keterdahuluan sebab dari akibat, misalnya keterdahuluan gerakan seseorang dari gerakan bayang-bayang yang mengikutinya, keterdahuluan

gerakan tangan dari gerakan cincin yang ada padanya, atau keterdahuluan gerakan tangan di dalam air dari gerakan air. Kedua gerakan pada masing-masing contoh ini adalah simultan, bersamaan secara kalkulasi waktu, dan yang satu menjadi sebab, sedangkan yang lainnya menjadi akibat. Sebab bayang-bayang itu bergerak karena gerakan seseorang di air bergerak karena gerakan tangan di dalam air. Meskipun kenyataannya kedua gerakan itu simultan, namun tidak seorang pun mengatakan bahwa seseorang bergerak karena gerakan bayang-bayang atau tangan bergerak karena gerakan air. Jika demikian yang dimaksud dengan keterdahuluan Tuhan pada alam, maka kedua-duanya harus temporal atau kedua-duanya harus kekal. Mustahil salah satu dari kedua-duanya kekal, sedangkan yang lain temporal.

Tetapi, jika yang dimaksud dengan keterdahuluan Tuhan adalah (2) bahwa Dia mendahului alam dan waktu menurut kalkulasi waktu, maka tentu sebelum adanya alam dan waktu, ada 'suatu waktu' ketika alam belum terwujud. Pada waktu pra-wujud itu, alam harus tidak ada (*'adam*), karena ketiadaan (*'adam*) mendahului keberadaan (*wujud*). Karena itu, Tuhan harus telah mendahului alam pada sebuah masa yang berbatas akhir, tetapi tidak penah bermula. Jadi, menurut pandangan ini, harus ada 'suatu waktu' yang tak terhingga sebelum waktu (seperti yang kita pakai saat ini). Tetapi, itu dengan sendirinya kontradiktif (*mutanaqid*). Karena alasan itu, mustahil memercayai kebermulaan waktu (*hudus az-zaman*). Akhirnya, jika ternyata waktu menjadi niscaya (*wajib*), sementara ia merupakan istilah untuk kalkulasi gerak, maka eternitas gerak menjadi niscaya juga. Dengan demikian, eternitas yang bergerak juga niscaya mengharuskan waktu menjadi kekal karena eternitas gerakannya.

Sanggahan:

Hendaknya dikatakan bahwa waktu (*zaman*) mempunyai permulaan dan ia diciptakan. Dan sebelum adanya waktu, sama sekali tidak ada waktu. Ketika kita mengatakan: "Tuhan mendahului alam dan waktu," kita maksudkan bahwa Dia ada dan alam tidak, dan bahwa kemudian, Dia ada dan alam ada bersama dengan-Nya. Dan arti dari kata-kata kami: "Dia ada, dan alam tidak" (*Kana [Allah] wa la 'alam*) terbatas pada adanya zat pencipta dan tiadanya zat alam saja. Demikian pula arti dari kata-kata kami: "Dia ada dan alam ada bersama dengan-Nya" (*Kana [Allah] wa ma'ahu 'alam*) terbatas pada adanya dua zat saja. Dengan keterdahuluan-Nya kami maksudkan bahwa zat-Nya saja yang ada sendirian (sebelum eksistensi alam). Alam juga dapat diperbandingkan dengan manusia. Misalnya, jika kita katakan: *''Allah ada dan 'Isa tidak,"* dan kemudian: *''Allah ada dan 'Isa ada bersama-sama dengan-Nya".* Pernyataan ini berarti: (1) adanya satu zat dan tiadanya zat lain, (2) adanya kedua zat itu secara bersamaan. Untuk memahami pernyataan ini, tidak perlu diandaikan unsur ketiga. Apabila imajinasi memaksakan diri untuk mengandaikan unsur ketiga, yaitu waktu (*zaman*), maka kesalahan-kesalahan imajinasi tidak pelu diperhatikan.

Jika dikatakan:

Ungkapan "*kana Allah wa la 'alam*" (Allah ada dan alam tidak) memiliki dimensi pengertian ketiga, selain adanya zat Allah dan tiadanya alam. Buktinya, jika kita mengandaikan tiadanya alam pada masa yang akan datang, maka akan muncul pengertian tentang adanya suatu zat dan tiadanya zat yang lain. Kita tidak bisa mengungkapkannya dengan memakai kata "*kana Allah wa*

Ia 'alam", tapi ungkapan yang benar adalah "*yakunu AIIah wa la 'alam*". Karena ungkapan yang pertama hanya digunakan untuk peristiwa dalam waktu lampau (*madi*). Dengan demikian, terdapat perbedaan arti antara ungkapan yang menggunakan kata "*kana*" dan ''*yakunu*", karena masing-masing memiliki tekanan makna sendiri yang tidak bisa dipertukarkan. Kita bisa melihat perbedaan tersebut, dan jelas bahwa perbedaan tersebut tak terletak pada arti "adanya suatu zat (Allah)" atau "tiadanya suatu zat (alam)". Kedua arti tersebut tidak berbeda dalam kedua ungkapan yang memakai kata *kana* dan *yakunu*. Perbedaan arti justru terletak pada dimensi ketiga (*baca:* dimensi waktu). Jika kita mengatakan "*kana Allah wa Ia 'alam*" untuk menyatakan ketiadaan alam pada masa yang akan datang, orangorang akan menyalahkannya. Karena kata *kana* hanya digunakan untuk hal-hal yang terjadi pada masa lampau. Hal itu menunjukkan bahwa kata *kana* memiliki dimensi arti ketiga, yaitu masa lampau. Pada aspek internal, masa lampau adalah waktu dan pada aspek eksternalnya ia adalah gerak. Gerak itu berlalu seiring lewatnya waktu. Dengan demikian, secara *daruri*, tidak dapat dimungkiri bahwa sebelum alam ada, terdapat waktu yang merentang hingga berakhir pada lahirnya alam.

Kami akan menjawab:

Pengertian asli dari kata *kana* (telah ada) dan *yakunu* (akan ada) dalam hal ini hanyalah "adanya suatu zat" dan "tiadanya zat yang lain". Dimensi ketiga yang membuat dua kata itu berbeda arti adalah relasi niscaya (*nisbah lazimah*), jika dianalogikan pada kita. Ini dapat dibuktikan sebagai berikut: jika kita mengandaikan ketiadaan alam pada masa mendatang, lalu mengandaikan eksistensi kita sendiri sebagai akibat darinya, maka kita akan

dapat berkata: "Allah ada dan alam tidak" (*kana Allah wa la 'alam*). Ungkapan demikian adalah benar, baik apakah yang kita maksudkan dengan ungkapan itu adalah ketiadaan yang pertama (yang mendahului eksistensi alam) atau ketiadaan yang kedua, sesudah eksistensinya.

Karena itu, watak relatif dari masa lampau dan masa mendatang ditunjukkan oleh fakta bahwa masa mendatang bisa dengan sendirinya menjadi masa lampau, dan konsekuensinya, ia dapat dikatakan menurut pengertian kalimat bentuk lampau. Dan semuanya ini diakibatkan karena ketidakmampuan khayalan untuk memahami eksistensi permulaan tanpa mengandaikan sesuatu "sebelum" itu. Waktu "sebelum" (*qabl*) itu—yang mesti terpikir oleh khayalan—kami asumsikan sebagai sesuatu yang benar-benar ada, berupa waktu. Dan ketidakmampuan khayalan dalam hal ini bagaikan ketidakmampuan khayalan untuk mengandaikan suatu tubuh yang terhingga, katakanlah, pada tingkatan teratas, tanpa sesuatu hal di atasnya lagi. Maka khayalan pun berasumsi bahwa di balik alam ada ruang, baik berupa ruang yang penuh atau kosong. Karenanya, ketika dikatakan bahwa tidak ada sesuatu pun di atas permukaan alam atau di balik ruang alam semesta, imajinasi kita tidak dapat menerima hal tersebut, persis sebagaimana ia tidak dapat menerima pendapat bahwa tidak ada sesuatu pun di atas karakter suatu *wujud* yang dapat dibuktikan sebelum eksistensi alam. Tak ada istilah "sebelum", sebelum adanya alam.

Demikian juga kita dapat menolak kebenaran anggapan imajinasi tentang (a) ruang hampa atau di luar alam, (b) dan ia merupakan keluasan tak terhingga, dengan mengatakan bahwa (a) ruang hampa tak dimengerti dengan sendirinya, dan (b)

bahwa perluasan itu termasuk bagian benda yang sisi-sisinya saling menjauh. Jika benda itu terhingga, maka keluasan yang merupakan bagiannya juga harus terhingga. Hal ini menunjukkan bahwa ruang berisi atau kosong (yang tidak terikat pada benda-benda) bisa tidak dipahami dalam konteks di luar alam semesta. Maka hal ini membuktikan bahwa di balik alam tidak ada suatu ruang yang penuh atau juga ruang yang hampa, walaupun tidak bisa menerimanya.

Demikian pula bisa dikatakan bahwa sebagaimana perluasan dalam ruang (*al-bu'd al-makani*) mengikuti benda, maka perluasan dalam waktu (*al-bu'd az-zamani*) mengikuti gerakan, sebab ini adalah keberlanjutan gerakan. Demikian juga perluasan terus-menerus sisi-sisi benda. Sebagaimana penunjukan dalil keterhinggaan sisisisi benda menahan seseorang dari menegaskan perluasan spasial (*al-bu'd al-makani*) di baliknya, maka penunjukan dalil keterhinggaan gerakan pada suatu arah menahan seseorang dari mengandaikan perluasan-temporal (*al-bu'd az-zamani*) di baliknya. Dan semestinya seseorang dicegah dari membuat pengandaian ini, meski imajinasi berpegang teguh pada anggapan fantastik ini, dan tidak mampu mencabutnya.

Tidak ada bedanya antara perluasan temporal (*al-bu'd az-zamani*)—yang digambarkan menurut pengertian hubungan-hubungannya sebagai "sebelum" dan "sesudah"—dan perluasan spasial (*al-bu'd al-makani*)—yang digambarkan menurut pengertian hubunganhubungannya sebagai "atas" dan "bawah". Jika kita boleh menetapkan adanya "atas" tanpa ada atas lagi di atasnya, maka juga dibolehkan menetapkan "sebelum" tanpa ada kategori sebelum lagi sebelumnya yang bersifat riil, kecuali sebatas imajinasi, sebagaimana pada kasus "atas" tanpa atas lagi

di atasnya. Perbandingan ini tidak dapat dihindari dan mesti direnungkan dengan hati-hati. Sebab semua filsuf sepakat bahwa di balik alam tidak ada ruang, baik yang berisi (*mala'*) dan yang kosong (*khala'*).

Jika dikatakan:

Perbandingan ini tidak imbang. Karena alam tidak mempunyai "atas" dan "bawah". Alam adalah sebuah bola dan sebuah bola tidak mempunyai "atas" dan "bawah". Bahkan jika Anda menyebut satu arah (satu arah dari segi bahwa arah itu berhubungan dengan kepala) "atas" dan yang lain (satu arah dari segi bahwa arah itu berhubungan dengan kaki) "bawah", maka arah itu merupakan sebutan-sebutan yang bisa dipergunakan padanya sejauh arah itu terkait dengan Anda. Arah "bawah" menurut Anda adalah "atas" menurut orang lain, yang mungkin Anda andaikan sedang berdiri pada sisi lain dari globe, sehingga tapak kakinya berhadapan dengan tapak kaki Anda. Bagian-bagian langit yang Anda andaikan ada di atas pada siang hari, bagian-bagian itu sendiri berada di bawah bumi pada malam hari. Dan segala yang ada di bawah bumi akan kembali berada di atas bumi melalui perputaran selestial. Tetapi permulaan eksistensi alam tidak dapat diandaikan merupakan akhir eksistensinya. Kita andaikan sepotong kayu yang satu ujungnya tebal, sedangkan ujung lainnya tipis dan kita sepakati untuk menyebut sisi yang tebal di ujungnya sebagai "atas" dan menyebut sisi lainnya "bawah". Dengan ini tidak tampak perbedaan esensial pada bagian-bagian alam. Bahkan, sebutan-sebutan atau istilah-istilah yang telah kita pergunakan itu akan berbeda, sebagai konsekuensi dari perbedaan kedudukan kayu tersebut. Sehingga, misalnya jika

kayu itu dibalik letaknya, sebutansebutan itu akan juga berubah. Dan ini tidak berarti bahwa telah terdapat suatu perubahan di dalam alam. ‘’Atas” dan “bawah” adalah relasi murni (*nisbah mahdah*) pada Anda, yang dengannya bagianbagian dan permukaan-permukaan alam tidak akan berbeda.

Tetapi ketiadaan (*‘adam*) yang mendahului eksistensi alam dan batas mula eksistensi alam harus merupakan entitas-entitas esensial, dan satu di ataranya tidak dapat diandaikan berubah sedemikian rupa menjadi yang lain. Ketiadaan yang diandaikan mengikuti kehancuran alam tidak bisa menjadi ketiadaan yang mendahului eksistensi alam. Kedua batas eksistensi alam—satu di antaranya adalah yang pertama, dan yang lainnya adalah yang terakhir—merupakan batas-batas esensial dan abadi. Sebaliknya “atas” dan “bawah”, yang tidak dapat saling mengubah diri karena perubahan hubungan-hubungannya. Karena itu, tidak dibenarkan mengatakan bahwa alam tidak mempunyai “atas” dan “bawah”. Bahkan Anda tidak boleh mengatakan bahwa eksistensi alam tidak mempunyai “sebelum” dan “sesudah”. Maka “sebelum” dan “sesudah” telah dibuktikan. Karena itu, waktu tak memiliki pengertian selain apa yang diungkapkan kategori “sebelum” dan “sesudah”.

Akan kami katakan:

Antara “sebelum” dan “sesudah” di satu segi, dan antara “atas” dan “bawah” pada segi lain, tidak ada bedanya. Tetapi karena tidak jelas orientasinya memilih kata “atas” dan “bawah”, mari kita gunakan kata “sisi dalam” (*dakhil*) dan “sisi luar” (*kharij*) sebagai gantinya. Kami akan menyatakan bahwa alam memiliki sisi dalam dan sisi luar. Maka apakah di sebelah luar alam ada sesuatu

yang berupa tempat-tempat kosong? Jawaban mereka tentu: "tidak ada suatu tempat berisi atau tempat kosong di sebelah luar alam. Jika yang Anda maksud dengan 'di luar' alam adalah permukaan paling tinggi dari alam itu sendiri, maka alam mempunyai suatu sisi luar (*kharij*). Tetapi apabila yang Anda maksud lain dari maksud itu, alam tidak mempunyai sesuatu "sisi luar". Demikian pula, apabila kami ditanya oleh mereka apakah alam mempunyai "sebelum", maka kami akan menjawab: jika yang kalian maksud adalah pertanyaan apakah eksistensi alam memiliki permulaan (batas-batasnya di mana alam bermula), maka ia memiliki suatu "sebelum". Dan ini sama dengan teori bahwa alam mempunyai "sisi luar", apabila "sisi luar" diartikan dengan suatu ujung terbuka atau batas prmukaan. Tetapi apabila yang Anda maksud dengan "sebelum" adalah lain dari pengertian tersebut, maka alam tidak mempunyai "sebelum", sebagaimana juga akan dikatakan bahwa ia tidak punya "sisi luar", jika yang dimaksud adalah sesuatu yang di luar dan di atas permukaan alam itu sendiri.

Jika Anda katakan: permulaan suatu eksistensi, yang tanpa kategori "sebelum", tidak dapat dicerna akal sehat," maka jawabannya: "eksistensi suatu benda yang terbatas, yang tidak mempunyai "sisi luar" adalah juga tidak masuk akal. Jika Anda katakan: "sisi luarnya adalah permukaannya sendiri, yang menjadi batasnya. Ia tidak keluar dari batas "sisi luarnya," maka kami akan mengatakan: "Dengan cara serupa, "sebelum" pada eksistensi berawal adalah permulaan eksistensinya, yang menjadi batas awalnya. Ia tidak keluar dari garis "sebelumnya" dalam batas awal eksistensinya.

Yang tersisa yang bisa dikatakan adalah bahwa Allah mempunyai *wujud* dan alam tak ada bersama-Nya. Pernyataan ini juga tak mengharuskan afirmasi apa pun. Yang menunjukkan

bahwa afirmasi tersebut merupakan suatu kerja imajinasi adalah bahwa ia dihubungkan pada ruang dan waktu secara khusus. Meskipun lawan kami memercayai eternitas benda, imajinasinya kadang-kadang cenderung pada anggapan keberawalannya dari segi penciptaan atau asal temporalnya. Dan meskipun kami memercayai keberawalan temporal benda, bisa jadi imajinasi kami kadang-kadang cenderung pada anggapan eternitasnya. Tetapi hal demikian hanya berlaku pada benda. Jika kami kembali pada diskusi tentang waktu, lawan polemik kami tidak mampu membuktikan permulaan waktu yang tidak mempunyai kategori "sebelum". Kebalikan dari apa yang diyakini dapat diletakkan di dalam imajinasi, sebagai hipotesa atau pengandaian. Akan tetapi hal ini—seperti juga ruang—merupakan sesuatu yang tak dapat diletakkan di dalam imajinasi sekalipun. Orang yang percaya atau tidak percaya pada keterbatasan benda tidak dapat mengandaikan suatu benda yang di baliknya tidak ada ruang yang penuh dan ruang kosong. Bahkan imajinasi tidak dapat menerima pendapat tersebut. Namun mungkin saja dikatakan bahwa, "bukti bukti akal pun sangat jelas menunjukkan bahwa jika ia tidak menyangkal keberadaan benda yang terhingga dengan putusan dalil itu, maka tidak perlu mengindahkan imajinasi itu lagi". Begitulah, bukti-bukti akal pun jelas tidak menyangkal adanya sesuatu yang berpermulaan yang sebelum itu tidak ada sesuatu pun. Dan andai imajinasi tak mampu mengandaikan adanya sesuatu yang berpermulaan itu, maka ia tidak perlu dipertimbangkan lagi. Sebab kalau imajinasi tidak mampu memperoleh pengandaian benda yang terhingga, kecuali di sampingnya ada benda lain, atau mengandaikan udara—yang dibayangkan sebagai ruang yang hampa—maka ia juga tak bisa membayangkan hal tersebut pada realitas non empirik (*ga'ib*). Demikian juga kalau khayal tidak mampu menangkap fenomena

temporal, kecuali sesudah adanya fenomena lain, maka kita tidak bisa mengandaikan adanya fenomena temporal tersebut, yang tidak mempunyai "sebelum", yaitu suatu *maujud* yang barangkali sudah punah.

lnilah sebab-sebab kesalahan tersebut, dan perbandingan-perbandingan yang saya paparkan di sini benar-benar telah menyangkal tesis para filsuf.

BENTUK KEDUA TENTANG KENISCAYAAN KEKALNYA ZAMAN

Para filsuf mengatakan bahwa tak diragukan lagi bahwa Allah, seperti yang Anda katakan, adalah zat yang kuasa untuk menciptakan alam satu tahun, seratus tahun, atau seribu tahun sebelum terjadinya penciptaan, atau bahkan dalam rentang waktu yang tak terbatas. Dan ukuran-ukuran hipotetis ini berbeda-beda kuantitasnya. Karena itu Anda harus menetapkan adanya sesuatu sebelum adanya alam yang merentang dan terukur, di mana sebagiannya lebih panjang daripada sebagian yang lain.

Jika Anda menyatakan bahwa tidak mungkin menggunakan kata ''tahun" (*sinin*), kecuali sesudah adanya *falak* temporal dan perputarannya. Karena itu kami tidak akan menggunakan kata "tahun" tersebut dan akan kami kemukakan lagi masalah itu dengan argumen-argumen lain. Dalam hal ini kami katakan, ketika mengandaikan bahwa sejak awal keberadaan alam sampai sekarang, *falak*-nya telah beredar seribu kali putaran misalnya, maka apakah Allah Swt. Kuasa menciptakan alam yang kedua sebelum adanya alam tersebut, misalnya yang sampai masa sekarang ini telah beredar seribu ratus kali putaran? Seandainya

Anda menjawab "tidak", berarti Tuhan yang kekal telah berubah dari ketidakmampuan menjadi mampu, atau alam berubah dari ketidakmungkinan menuju kemungkinan. Tetapi jika Anda menjawab "Ya", dan tentunya jawaban ini tidak dapat Anda hindari, maka apakah Tuhan itu kuasa menciptakan alam yang ketiga, yang sampai saat ini telah beredar seribu dua ratus kali putaran? Anda tidak akan bisa keluar dari jawaban "Ya".

Lalu saya akan menyatakan bahwa dalam hal alam yang ketiga tersebut—sebut saja begitu dengan pertimbangan kedudukannya dalam pengandaian kita, sekalipun keberadaannya paling awal—apakah mungkin penciptaannya bersamaan dengan alam—yang kita sebut alam yang kedua—yang sampai saat ini sudah menjalani putaran sebanyak dua ribu dua ratus putaran sementara alam yang lain (kedua) baru berputar seribu seratus putaran, padahaI keduanya memiliki jarak gerak dan kecepatan sama? Jika menjawab "Ya", maka hal itu pun berarti mustahil. Sebab tidak mungkin ada dua gerakan yang memulai putarannya pada saat yang sama dan berakhir pada saat yang sama pula, namun jumlah putarannya menjadi berbeda satu sama lain.

Jika Anda menyatakan bahwa alam yang ketiga—yang beredar seribu dua ratus kali putaran—tak mungkin dicipta bersamaan dengan alam yang kedua—yang beredar seribu seratus kali putaran. Tapi, tidak boleh alam ketiga diciptakan sebelumnya dalam rentang masa yang sama dengan jarak penciptaan alam kedua dan pertama. Disebut alam pertama, karena ia lebih dekat pada imajinasi kita, ketika kita menghitung ke depan dari masa kita dalam ukuran rentangan waktu. Karena itu, kuantitas atau ukuran kemungkinan yang satu adalah pelipatgandaan kemungkinan yang lain, demikian pula kemungkinan yang lain itu merupakan pelipatgandaan dari keseluruhannya.

Kemungkinan yang diukur dengan kuantitas ini—yang sebagiannya lebih panjang dari yang lain dengan ukuran yang diketahui—tidak memiliki hakikat kecuali waktu. Maka kuantitas yang ditetapkan ini bukan merupakan sifat zat Allah dalam penentuannya, dan juga bukan merupakan sifat ketiadaan alam karena ketiadaan alam itu bukanlah "sesuatu" sehingga bisa diukur dengan ukuran-ukuran kuantitatif, yang mana kuantitas itu sendiri merupakan sifat yang mengandaikan adanya esensi kuantias. Tetapi "sesuatu" itu tentu merupakan gerak, dan kuantitas itu tidak lain dari waktu, yang merupakan ukuran bagi gerak. Karena itu, sebelum ada alam—sebagaimana pendapat Anda—harus ada sesuatu yang jumlah kuantitasnya terhitung, yaitu waktu (*zaman*). Maka sebelum ada alam, Anda harus percaya bahwa telah ada waktu.

Sanggahan:

Semua itu benar-benar hanya merupakan kerja imajinasi. Cara paling dekat untuk menyangkalnya adalah dengan memperbandingkan waktu dengan ruang. Maka saya akan bertanya, apakah Allah kuasa untuk menciptakan *falak* tertinggi itu sekubik lebih besar daripada ukuran yang diciptakan-Nya secara nyata sekarang ini? Seandainya mereka menjawab "tidak", berarti Dia tidak punya kemampuan. Tetapi seandainya mareka menjawab ''Ya", tentu ukuran lebih besar dua kubik atau tiga kubik juga harus diterima, dan begitulah seterusnya tanpa batas, *ad infinitum*. Karena itu, saya katakan bahwa dalam hal ini terdapat penetapan adanya keluasan di balik alam, yang mempunyai kadar dan kuantitas. Sebab, ukuran lebih besar dua atau tiga kubik itu tidak sama dengan yang hanya lebih besar satu kubik. Dengan

begitu, di balik alam ini harus ada hukumhukum kuantitas, dan hukum-hukum kuantitas tersebut mengandaikan adanya bentuk kuantitas, yaitu benda atau ruang yang kosong. Karena itu, hal ini meniscayakan bahwa di balik alam ini harus ada ruang kosong (*khala'*) atau ruang penuh (*mala'*). Lalu apa tanggapan Anda?

Di samping itu, apakah Allah mampu (kuasa) menciptakan bola dunia lebih kecil sekubik—lalu dua kubik—dari yang ada sekarang? Dan apakah di antara kedua pengandaian tersebut ada perbedaan, yang disebabkan penyisihan ruang kosong atau penempatan ruang penuh? Sebab ruang penuh yang ketidakmunculannya disebabkan kuantitasnya kurang dari dua kubik adalah lebih besar daripada ruang penuh yang ketidakmunculannya hanya disebabkan kapasitasnya kurang dari satu kubik. Karena itu pula ruang kosong pun—dalam anggapan Anda—adalah kadar yang dapat diukur. Tetapi ruang kosong itu bukanlah "sesuatu" (*syay'*). Dengan demikian, bagaimana mungkin ia dapat diukur?

Jawaban saya untuk pengandaian imajiner atas kemungkinankemungkinan adanya waktu sebelum adanya alam ini, sama dengan jawaban Anda terhadap pengandaian imajiner tentang kemungkinankemungkinan adanya ruang di balik *wujud* alam ini. Benar-benar tak ada bedanya.

Jika dikatakan:

Kami tidak pernah mengatakan bahwa sesuatu yang bukan merupakan kemungkinan adalah dapat diukur dan adanya alam yang lebih besar atau yang lebih kecil daripada adanya sekarang adalah tidak mungkin. Karena itu, ia tidak dapat diukur.

Pembelaan ini menjadi absurd dengan tiga alasan:

Pertama, pernyataan Anda ini membuat akal menjadi muak. Karena akal telah membuktikan bahwa pengandaian tentang alam yang lebih besar atau lebih kecil sekubik dari yang semestinya saat ini tidak sama dengan pengandaian berpadunya antara hitam dengan putih atau antara ada dan tiada. Sementara yang tercegah adalah memadukan antara afirmasi dan negasi. Pada konteks ini, semua kemustahilan kembali, yaitu segenap pernyataan yang tidak terbukti dan yang absurd.

Kedua, seandainya alam tidak mungkin lebih besar atau lebih kecil dari adanya pada saat ini, maka keberadaannya sebagaimana terukur sekarang adalah niscaya (*wajib*), dan bukan sesuatu yang mungkin (*mumkin*). Sedangkan keniscayaan tak memerlukan sebab (*'illah*). Karenanya, Anda harus sependapat dengan kaum materialis (*dahriyyun*), yakni menafikan ide sang pencipta atau menafikan sumber sebab sebagai penyebab bagi sebab-sebab. Akan tetapi ini sebenarnya bukan aliran filsafat Anda.

Ketiga, pernyataan dusta tersebut tidak mampu mencegah lawanlawan Anda untuk menyangkalnya dengan argumen yang senada. Lalu kami katakan bahwa sebelum eksistensinya sebagai sesuatu yang mungkin, alam tidak bereksistensi. Tapi eksistensi alam sejalan dengan kemungkinan tanpa ada tambahan dan pengurangan. Jika Anda berpendapat bahwa dengan ini berarti Tuhan yang kekal telah berubah dari ketidakmampuan (*'ajz*) pada kemampuan (*qudrah*), maka akan saya jawab “tidak”. Karena eksistensi bukan merupakan sesuatu yang mungkin, sehingga ia bukan merupakan objek kemampuan. Tidak bisa mewujudkan sesuatu yang tidak termasuk dalam kategori mungkin bukan

termasuk pada ketidakmampuan. Jika Anda mempertanyakan, bagaimana alam yang bukan merupakan kemungkinan itu bisa menjadi sesuatu yang mungkin? Akan saya jawab, tidak mustahil adanya sesuatu yang merupakan sesuatu yang mungkin pada suatu saat menjadi sesuatu yang mungkin dalam keadaan yang lain. Jika Anda menyatakan bahwa keadaan-keadaan itu sebenarnya sama, maka saya jawab bahwa kuantitas-kuantitas itu ternyata juga sama. Lantas, mengapa pula suatu kuantitas tertentu merupakan kemungkinan, sementara kuantitas lain yang lebih besar atau lebih kecil seujung kuku merupakan ketidakmungkinan. Jika yang itu tidak mustahil, tentu yang ini juga tidak mustahil.

Inilah cara mengatasi argumen-argumen mereka:

Sekarang terbukti kebenaran tesis saya dalam jawaban bahwa apa yang dikemukakan oleh para filsuf dengan mengandaikan kemungkinan-kemungkinan tersebut tidak memiliki makna kebenaan. Sebenarnya yang dapat diterima akal sehat hanyalah pendapat bahwa Allah itu kekal (*qadim*) dan kuasa (*qadir*) selamanya tak ada yang tercegah bagi perbuatannya jika Ia menghendaki. Dalam kemampuan ini tidak ada sesuatu yang mengharuskan afirmasi waktu yang berkepanjangan, kecuali jika imajinasi secara licik menambahkan sesuatu yang lain kepadanya.

ARGUMEN KETIGA TENTANG ETERNITAS ALAM

Para filsuf berpegang teguh dengan pandangan bahwa eksistensi alam merupakan kemungkinan sebelum ia benar-benar ada. Karena mustahil setelah alam tidak mungkin ada, lantas menjadi mungkin. Kemungkinan ini tidak punya

permulaan, artinya keberadaannya selalu tetap, dan eksistensi alam senantiasa merupakan sesuatu yang mungkin. Karena, tidak ada satu keadaan dari sekian keadaan baru yang mungkin bisa membuat alam menjadi sesuatu yang tidak mungkin ada. Karena kemungkinan tak pernah menjadi ketidakmungkinan, maka sesuatu yang mungkin pun—sesuai dengan kemungkinannya—tidak pernah menjadi sesuatu yang tidak mungkin. Maka makna perkataan kami adalah bahwa alam adalah sesuatu yang mungkin adanya. Ia bukanlah sesuatu yang mustahil adanya. Jika alam merupakan sesuatu yang selamanya mungkin ada, maka ia tidak akan pernah menjadi sesuatu yang mustahil adanya. Kecuali jika alam selamanya merupakan sesuatu yang mustahil ada, maka gugurlah tesis kami bahwa alam selamanya adalah sesuatu yang mungkin ada. Jika tesis kami bahwa alam selamanya adalah sesuatu yang mungkin adanya menjadi gugur, maka gugur pula tesis kami bahwa kemungkinan merupakan sesuatu yang selamanya ada. Jika tesis kami bahwa kemungkinan selalu ada sudah gugur, maka tesis bahwa kemungkinan memiliki awal menjadi valid. Jika tesis bahwa kemungkinan memiliki awal menjadi valid, maka sebelum itu merupakan sesuatu yang tidak mungkin. Maka tesis ini akan mengantar pada afirmasi terhadap keadaan di mana alam bukan merupakan sesuatu yang mungkin, dan tidak berkuasa atasnya.

Sanggahan:

Alam ini selamanya merupakan sesuatu yang mungkin keberawalannya (*mumkin al-hudus*). Maka tidak diragukan lagi bahwa alam yang temporal ini terwujud pada suatu waktu. Jika alam ini selalu ada, maka keberadaannya tentu tidak

temporal. Karena itu, ia tidak sesuai lagi dengan karakter kemungkinannya, bahkan berseberangan dengan watak dasar kemungkinannya. Ini tidak berbeda dengan perkataan mereka tentang ruang, yaitu: "Pengandaian bahwa alam lebih besar dari adanya sekarang, atau penciptaan benda di atas alam adalah sesuatu yang mungkin. Dan demikian pula seterusnya tanpa batas. Maka tidak ada batas bagi kemungkinan tambahan. Padahal keberadaan ruang-penuh yang absolut (*mala' mutlaq*) yang tak terhingga adalah tidak mungkin. Maka demikian juga keberadaan ujungnya yang tak berakhir adalah sesuatu yang tak mungkin."

Bahkan, sebagaimana dikatakan: "Benda yang terbatas permukaannya adalah sesuatu yang mungkin. Tetapi ukuran kuantitas dalam besar dan kecilnya tidak bisa ditentukan." Demikian pula sesuatu yang mungkin keberawalannya (al-*mumkin al-hudus*). Akan tetapi, prinsip keberadaannya tidak dapat ditentukan awal ataupun akhirnya, kecuali asal keberadaan sebagai sesuatu yang temporal, yang karenanya merupakan suatu yang mungkin, bukan yang lain.

ARGUMEN KEEMPAT

Di sini para filsuf mengatakan bahwa setiap yang temporal pasti didahului oleh materi sebagai tempat yang mendahuluinya. Sesuatu yang temporal selalu tergantung pada materi, walaupun materi itu sendiri bukan merupakan sesuatu yang temporal. Yang temporal itu sebenarnya hanyalah bentuk (*surah*), aksiden (*a'rad*), dan kualitas (*kaifiyyah*) yang masuk pada materi.

Penjelasan lebih rincinya adalah sebagai berikut:

Setiap yang temporal, sebelum menjadi sesuatu yang temporal, tidak bisa lepas dari tiga keadaan: (1) merupakan sesuatu yang mungkin adanya (*mumkin al-wujud*), (2) merupakan sesuatu yang tak mungkin adanya (*mumtani' al-wujud*), (3) merupakan sesuatu yang niscaya adanya (*wajib al-wujud*). Tapi kapasitasnya sebagai sesuatu yang mustahil adanya adalah hal yang tidak mungkin. Sebab ketidakmungkinan secara esensial tidak pernah benar-benar ada dalam realitas. Selain itu, mustahil pula ia merupakan sesuatu yang niscaya secara esensial. Sebab keniscayaan secara esensial tidak pernah bisa tiada. Dengan demikian, alternatif yang tersisa adalah bahwa sesuatu yang temporal harus merupakan yang mungkin secara esensial. Sebab hanya kemungkinan itu yang ada sebelum ia benar-benar ada. Tapi kemungkinan eksistensi (*mumkin al-wujud*) adalah sifat nisbi (*idafi*), yang tidak bisa berdiri sendiri. Oleh karena itu, tidak boleh tidak harus ada substratum yang menjadi tempat sandaran alternatif lainnya, kecuali materi bisa menjadi sandarannya.

Sebagaimana dikatakan bahwa materi menerima panas dan dingin, hitam dan putih, gerak dan diam—artinya mungkin baginya terjadinya kualitas-kualitas serta hadirnya berbagai perubahan ini, maka kemungkinan itu menjadi suatu sifat bagi materi. Dan materi sendiri tidak memiliki materi, sehingga dengan demikian tidak mungkin memperbarui diri. Sebab jika ia menjadi baru, maka kemungkinan eksistensinya mendahului eksistensinya. Dengan demikian, kemungkinan menjadi independen dan berdiri sendiri tanpa disandarkan pada sesuatu, padahal ia merupakan sifat suplementatif dan nisbi yang tidak mungkin—secara rasional—untuk berdiri sendiri.

Adalah mustahil untuk mengatakan bahwa arti kemungkinan itu mengacu kepada kapasitasnya sebagai yang dikuasai, dan adanya yang *qadim* sebagai yang berkuasa atasnya. Sebab kita tahu bahwa sesuatu menjadi dikuasai atau objek kemampuan (*maqdur*) hanya karena ia merupakan sesuatu yang mungkin. Kita mengatakan bahwa sesuatu menjadi objek kemampuan dan kekuasaannya, karena ia merupakan sesuatu yang mungkin, atau bahwa sesuatu tidak dikuasai karena ia tidak merupakan sesuatu yang mungkin.

Jika perkataan kami: "ia merupakan sesuatu yang mungkin" mengacu pada pernyataan bahwa "ia dikuasai", maka seakanakan kita mengatakan: "sesuatu dikuasai, karena ia dikuasai" atau: "ia tidak dikuasai, karena tidak dikuasai".

Begitulah definisi tentang sesuatu dengan mengacu kepada sesuatu itu sendiri. Kini bisa disimpulkan bahwa keputusan mengenai kemungkinan sesuatu hal adalah suatu keputusan intelektual yang jelas, yang dengannya diketahui keputusan yang lain, yaitu wujudnya merupakan objek kekuasaan (dikuasai).

Sekali lagi, tidak mungkin menerangkan masalah kemungkinan dengan mengacu kepada pengetahuan dari yang *qadim* terhadap kapasitasnya sebagai sesuatu mungkin (*bi kaunihi mumkinan*). Sebab pengetahuan membutuhkan objek. Karena itu, kemungkinan sesuatu yang diketahui sama sekali bukan pengetahuan itu sendiri. Kemudian kemungkinan itu sendiri merupakan sifat yang relatif tidak bisa berdiri sendiri (*idafi*). Maka tidak boleh tidak, ia harus disandarkan kepada suatu esensi, yang tidak ada lain kecuali materi. Maka semua yang berawal temporal mesti didahului oleh materi. Dengan demikian, materi pertama tidak bisa dianggap sebagai sesuatu yang berawal temporal.

Sanggahannya dapat dinyatakan sebagai berikut:

Kemungkinan yang mereka sebutkan mengacu pada keputusan intelektual. Karena itu, setiap sesuatu yang wujudnya terandaikan oleh akal, maka kita sebut sebagai sesuatu yang mungkin. Atau jika pengandaian itu tidak dapat diterima akal, maka kita sebut sebagai tidak mungkin. Jika akal tak dapat mengandaikan ketiadaan (*'adam*) sesuatu, kita sebut *wajib*. Tetapi keputusan intelektual ini tidak memerlukan suatu entitas yang bereksistensi (*maujud*) sehingga kategori itu dijadikan sifat untuk entitas tersebut. Ada tiga dalil untuk pernyataan ini.

Pertama, jika kemungkinan memerlukan sesuatu yang bereksistensi (*syay' maujud*) sebagai tempat sandarannya, dan dikatakan bahwa *maujud* itu adalah kemungkinannya, maka demikian pula ketidakmungkinan memerlukan sesuatu yang bereksistensi yang dapat dikatakan bahwa ia adalah ketidakmungkinannya. Tetapi kenyataanya, bagi sesuatu yang mustahil secara esensial, tidak mungkin ada eksisistensi. Tak ada materi yang menjadi tempat adanya ketidakmungkinan sehingga ketercegahannya disandarkan kepada materi.

Kedua, mengenai kehitaman dan keputihan, akal memutuskan keduanya sebagai sesuatu yang mungkin, ketika hitam dan putih belum ada. Apabila kemungkinan ini disandarkan kepada suatu tubuh (benda)—sebagai tempat hitam atau putih—sehingga dikatakan bahwa tubuh ini mungkin untuk menjadi putih atau hitam, maka baik putih maupun hitam akan dengan sendirinya menjadi mungkin. Sedangkan predikat kemungkinan tidak berlaku bagi kehitaman dan keputihan, sebab yang mungkin harus berbentuk tubuh, padahal kemungkinan adalah sifat yang disandarkan kepadanya. Maka, kita harus bertanya;

bagaimana halnya kehitaman pada keputihan itu sendiri? Apakah ia merupakan sesuatu yang mungkin, niscaya, ata mustahil? Yang harus dikatakan sebagai jawaban adalah bahwa kehitaman adalah sesuatu yang mungkin. Dari sini jelas bahwa suatu keputusan intelektual tentang kemungkinan tidak memerlukan asumsi atas esensi yang bereksistensi sebagai tempat sandaran predikat kemungkinan.

Ketiga, mereka mengira bahwa jiwa manusia adalah substansisubstansi yang berdiri sendiri, bukan tubuh, materi, atau sesuatu yang terpasang pada materi. Menurut Ibnu Sina dan beberapa pemikir besar yang lain, jiwa adalah sesuatu yang berawal temporal (*hadis*) dan memiliki sifat mungkin sebelum kehadirannya. Tetapi jiwa-jiwa ini tidak mempunyai esensi atau materi. Maka kemungkinan jiwajiwa ini adalah sifat relatif. Maka jika sifat ini tidak dapat diterangkan dengan mengacu kepada kekuasaan yang kuasa atau kepada pelaku, lalu ia harus dirujukkan ke mana? Kerumitan ini akan berbalik kepada mereka sendiri.

Jika mereka mengatakan:

Pengembalian kemungkinan kepada keputusan intelektual adalah sesuatu yang mustahil. Sebab keputusan intelektual hanya memiliki makna dalam konteks pengetahuan tentang kemungkinan. Sedang kemungkinan sendiri adalah objek pengetahuan, bukan pengetahuan itu sendiri. Bahkan ilmulah yang meliputi objeknya, mengikutinya dan terkait dengannya, bagaimana pun objek itu adanya. Jika pengetahuan diandaikan tidak ada, objek pengetahuan tidak akan lenyap. Namun objek pengetahuan diandaikan tidak ada, maka pengetahuan juga akan tidak ada. Sebab pengetahuan dan objeknya adalah dua hal, salah

satunya pengikut dan lainnya adalah yang dikuti. Karena itu, meskipun kita mengandaikan bahwa semua orang yang berakal tidak mengandaikan kemungkinan, atau bahwa mereka tidak mengetahuinya, kita tetap mengatakan bahwa kemungkinan—hal-hal yang mungkin itu sendiri—akan tetap ada dan tak terganggu. Artinya, bisa saja akal tidak mengetahui hal-hal yang mungkin. Tetapi, hal-hal yang mungkin itu jelas masih tetap ada baik akal mengetahuinya ataupun tidak. Bahkan, hal-hal yang mungkin itu akan tetap ada, meskipun semua akal dan orang-orang yang berakal lenyap.

Ketiga persoalan yang Anda kemukakan di atas tidak ada buktinya, karena tiga alasan:

Pertama, ketidakmungkinan adalah suatu sifat relatif yang memerlukan *maujud* untuk menjadi sandarannya. Karena itu, ketidakmungkinan merupakan penggabungan dua hal yang bertentangan. Jika suatu tempat berwarna putih, maka tempat itu tidak mungkin hitam bersamaan dengan adanya warna putih. Maka, dalam hal ini, harus ada sebuah subyek yang ditunjuk dan disifatkan oleh sebuah sifat. Kala itu dikatakan bahwa lawan dari sifat itu adalah tidak mungkin bagi objek tersebut. Dengan cara ini, ketidakmungkinan menjadi suatu sifat relatif yang ada di dalam suatu subyek dan berhubungan dengannya. Adapun keniscayaan (*wujub*) jelas berhubungan dengan *maujud* yang niscaya (*al-maujud al-wajib*).

Kedua, adanya kehitaman, dengan sendirinya sebagai sesuatu yang mungkin, adalah salah. Sebab apabila kehitaman berdiri sendiri tanpa ada substratum sebagai sandarannya, maka ia menjadi sesuatu yang mustahil, bukan sesuatu yang mungkin. Kehitaman menjadi mungkin hanya apabila diandaikan menjadi kualitas pada sebuah tubuh. Sebuah tubuh dipersiapkan untuk

perubahan kualitas-kualitas secara beruntun, dan perubahan kualitas-kualitas secara beruntun adalah mungkin bagi tubuh-tubuh saja. Sebaliknya, kehitaman tidak mempunyai diri individual yang bisa menjadi tempat bagi atribut kemungkinan.

Ketiga, persoalan jiwa. Ada sejumlah filsuf yang menganggap bahwa jiwa adalah kekal, dan bahwa jiwa mungkin untuk berhubungan dengan tubuh-tubuh. Kepada golongan ini, sanggahan Anda tidak dapat digunakan. Mengenai orang-orang yang memercayai asal mula temporal jiwa, sebagian dari mereka percaya bahwa jiwa dilekatkan kepada materi dan mengikuti komposisi, sebagaimana pendapat yang dikemukakan oleh Galen dalam beberapa karyanya. Karenanya, berdasar pandangan ini, jiwa akan berada di dalam materi dan kemungkinan jiwa (*imkan an-nafs*) disandarkan kepada materi yang menjadi tempatnya.

Adapun para filsuf yang memercayai asal mula temporal jiwa dan yang tidak menganggapnya telah terpasang pada materi, kemungkinan jiwa (*imkan an-nafs*) berarti bahwa materi diatur oleh jiwa rasional (*nafs natiqah*). Karena itu, kemungkinan yang mendahului awal temporalnya, disandarkan kepada materi. Sebab, meskipun jiwa tidak terpasang pada materi, antara keduanya terdapat relasi, suatu relasi yang timbul dari fakta bahwa jiwa adalah pengatur atau peng gerak tindakan materi. Dengan cara seperti ini, kemungkinan, pada akhirnya, berhubungan dengan materi.

Jawaban:

Adalah benar mengembalikan kemungkinan (*imkan*), ketidakmungkinan (*imtina'*) da kenkeniscayaan (*wujub*) kepada keputusankeputusan intelektual. Mengenai pernyataan

mereka bahwa keputusan intelektual berarti pengetahuan yang memerlukan objek pengetahuan, kami akan menanggapi bahwa keputusan intelektual mengenai kemungkinan mempunyai objek pengetahuan, sebagai mana kewarnaan atau kebinatangan atau keputusan universal yang lain—menurut para filsuf sendiri—merupakan fakta yang gamblang bagi akal. Tak seorang pun dapat mengatakan bahwa semua itu adalah pengetahuan-pengetahuan tanpa objek pengetahuan (*ma'lumat*). Tetapi objek tersebut tidak termasuk objek-objek nyata. Itulah mengapa para filsuf sendiri secara eksplisit telah menyatakan bahwa universalia-universalia (*kulliyyat*) berada di dalam pikiran (*azhan*), bukan dalam objek-objek nyata (*a'yan*). Yang ada dalam objek objek nyata hanyalah partikularia-partikularia personal (*juz'iyyat syaksiyyah*). Partikularia-partikularia adalah data indra-indra, bukan data akal. Tetapi partikularia-partikularia itu merupakan sebab dari proyeksi akal tentang suatu keputusan rasional dengan membuat abstraksi materi. Maka kewarnaan adalah suatu keputusan intelektual tersendiri yang lain dari keputusan tentang keputihan dan kehitaman. Di dalam wujud, suatu warna tidak tergambarkan, baik warna putih, hitam, dan warna lainnya. Tetapi bentuk kewarnaan, yang tak terjabarkan secara rinci menjadi partikularia-partikularia, adalah suatu fakta yang jelas bagi akal. Maka dikatakan bahwa bentuk ini adalah suatu bentuk yang terdapat di dalam pikiran, tidak di dalam objek yang nyata. Apabila pernyataan ini tak dapat dipertahankan, maka pernyataan yang telah kami kemukakan tidak dapat dipertahankan pula.

Dalam menjawab pernyataan mereka bahwa pengandaian tentang negasi atau ketidaktahuan orang-orang berakal tak akan menghilangkan kemungkinan, kami akan mempertanyakan, apakah pengandaian tersebut akan meniadakan keputusan-

keputusan universal, yaitu genus (*jins*) dan spesies (*naw*)? Apabila mereka menjawab "Ya"—yang hanya itu jawabannya, karena tentu saja genus dan spesies berarti keputusan-keputusan intelektual saja—maka demikian pula jawaban kami mengenai kemungkinan. Kedua bentuk keputusan itu tak berbeda. Jika mereka mengklaim bahwa genus dan spesies akan terus-menerus ada di dalam pengetahuan Tuhan, maka demikian pula kesimpulan tentang kemungkinan. Demikianlah sanggahan ini kami kemukakan. Dan itulah maksud kami menjelaskan kerancuan pemikiran para filsuf.

Mengenai pembelaan mereka bahwa kemustahilan, yang disandarkan pada materi—yang disifati dengan sesuatu, karena kebalikan dari hal tersebut tidak mungkin—haruslah dikatakan bahwa tidak semua hal yang mustahil berbentuk demikian. Misalnya, *wujud* seorang partner (*syarik*) bagi Allah adalah tidak mungkin. Tetapi dalam hal ini, tidak ada materi yang menjadi tempat sifat ketidakmungkinan itu. Jika mereka berkata bahwa arti dari ketidakmungkinan adanya partner bagi Allah adalah bahwa *wujud* Esa Allah atau keesaan-Nya adalah wajib, dan bahwa keesaan disandarkan kepada-Nya, maka kami akan mengatakan: berdasar prinsip yang mereka anut, hal itu bukan merupakan sesuatu yang wajib. Karena alam bereksistensi bersama-Nya, maka Allah tidak sendirian. Apabila mereka mengatakan bahwa kesendirian Allah dari semua bandingan-Nya adalah wajib, dan lawan dari *wajib* adalah mustahil, dan ia merupakan sifat yang disandarkan pada Allah, maka kami akan katakan bahwa yang kami maksud adalah keesaan Allah—dalam arti tersendiri dari lawan atau bandingan—tidak seperti keesaan-Nya atau kesendirianNya dari koeksistensi dengan setiap makhluk yang bergantung pada-Nya. Karena menurut pengertian yang pertama

(sendirian tanpa lawan), keesaan-Nya, adalah wajib. Sedangkan yang kedua (sendirian tanpa ada makhluk) tidak wajib. Maka kami akan memakai perbedaan ini untuk merentang hubungan antara Allah dan kemungkinan, sebagaimana mereka telah merentang hubungan antara Allah dan ketidakmungkinan, dengan memindahkan diskusi dari ketidakmungkinan kepada yang *wajib*, lalu menghubungkan keesaan dengan-Nya melalui sifat *wajib*-Nya.

Mengenai pembelaan mereka bahwa kehitaman dan keputihan tak memiliki jiwa atau esensi individual, adalah benar, apabila arti itu dimaksudkan domain *wujud*. Tetapi maknanya tidak benar apabila dimaksudkan dalam domain akal. Karena akal memahami kehitaman dan keputihan universal, dan menetapkan bahwa keduanya merupakan sesuatu yang mungkin ada dengan sendirinya.

Lalu, dalam persoalan jiwa-jiwa yang berawal temporal, maka pembelaan mereka tidak benar. Karena jiwa-jiwa itu memiliki esensi-esensi individual serta kemungkinan yang mendahului asal-mula jiwa itu sendiri. Dan di situ tidak ada sesuatu pun yang bisa menjadi tempat atau sandarannya. Pernyataan para filsuf, bahwa materi mungkin diatur oleh jiwa-jiwa, hanya mengandung hubungan serta kaitan yang jauh. Apabila pernyataan itu memuaskan Anda, maka tidak perlu diragukan—kalau orang berkata bahwa pengertian kemungkinan sesuatu yang berawal temporal (*imkan al-hadis*) adalah bahwa yang kuasa (*qadir*) mungkin—dalam haknya—untuk mencipta atau mewujudkannya sebagai yang temporal. Dengan demikian, kemungkinan (*imkan*) adalah penyandaran terhadap pelaku (*fa'il*), meskipun ia tidak dipasangkan kepadanya, seolah ia merupakan suplementasi kepada suatu tubuh yang pasif, padahal

ia tidak dipasang padanya. Suplementasi pada pelaku (*fa'il*) dak berbeda dari suplementasi pada objek kerja (*maf'ul*). Karena pada keduanya tidak terjadi pemasangan (*intiba'*).

Apabila Andakatakan:

Di dalam semua sanggahan, Anda telah mencoba menghadapi kesukaran-kesukaran dengan mendatangkan kesukarankesukaran lain. Anda tak berusaha untuk memecahkan kesukarankesukaran yang telah dikemukakan para filsuf.

Kami akan menjawab:

Metode ini telah menerangkan ketidakbenaran teori-teori para filsuf. Sebab-sebab kesukaran itu pun tetap tidak hilang selama kita masih dalam proses mempertanyakan prinsip-prinsip dasar pemikiran mereka dan proses menguji absurditas mereka. Walau demikian, di dalam buku ini kami hanya melakukan serangan atas doktrindoktrin mereka, serta penolakan atas argumen-argumen mereka. Kami tidak ingin menyibukkan diri dengan mendukung suatu pendapat tertentu. Itulah sebabnya, mengapa kami tidak ingin keluar jauh dari tujuan buku ini. Selain itu, kami juga tidak berusaha mengemukakan argumen-argumen yang dapat membuktikan kebaruan alam. Sebab yang kami maksudkan tidak lain hanyalah menolak klaim para filsuf bahwa keabadian alam diketahui secara pasti.

Tetapi untuk mengafirmasi ajaran yang benar, kami akan—jika Allah berkenan membantu kami mewujudkannya—menulis buku tersendiri setelah menyelesaikan buku ini. Kami akan memberi judul buku itu dengan *Prinsip-Prinsip Keyakinan*

(*Qawa'id al-'Aqa'id*), Insya Allah. Di dalam buku itu, kami akan fokuskan pada pembicaraan tentang afirmasi pembentukan, sebagaimana telah kami wujudkan di dalam buku ini dalam bentuk dekonstruksi. Allah Mahatahu.

MASALAH KEDUA: Penolakan Terhadap Keyakinan Para Filsuf Atas Keabadian Alam, Ruang, Dan Waktu

Mesti diketahui bahwa masalah ini adalah cabang dari masalah pertama. Menurut para filsuf, sebagaimana alam adalah *azali* (eksistensinya tidak memiliki permulaan waktu), ia pun abadi (tidak memiliki batas akhir). Menurut mereka, kerusakan (*fasad*) atau lenyapnya alam (*fana'*) adalah sesuatu yang tak mungkin terjadi. Alam akan tetap sebagaimana adanya dan akan tetap demikian.

Empat argumen mereka yang dikemukakan untuk membuktikan keazalian alam, juga dipergunakan untuk membuktikan keabadiannya. Dan sanggahan-sanggahan serupa juga akan dihadapkan kepada mereka sebagaimana telah dilakukan di atas. Mereka mengatakan bahwa alam adalah "akibat" (*ma'lul*) dari Sebab (*'Illah*) yang azali dan abadi. Maka, ia tidak bisa lepas dari Sebab. Karena Sebab tidak dapat berubah, maka akibat itu pun tidak berubah pula. Inilah dasar penolakan mereka terhadap bermulanya alam dan argumen ini juga dapat diaplikasikan pada berakhirnya (alam). Inilah garis pemikiran pertama yang mereka kemukakan dalam masalah ini.

Kedua, mereka mengatakan bahwa apabila alam tiada, maka ketiadaannya akan terjadi sesudah wujudnya. Dengan demikian, alam mempunyai dimensi waktu "sesudah" (*ba'du*). Di sini terdapat afirmasi terhadap waktu.

Ketiga, mereka berkata bahwa kemungkinan wujud tidak pernah terhenti. Karenanya, wujud yang mungkin bisa jadi sesuai dengan kemungkinan (*imkan*). Tetapi argumen ini tidak kuat. Kita hanya mengingkari keazaliannya alam dan tidak mengingkari keabadiannya, seandainya Allah melanggengkannya selama-lamanya. Sebab sesuatu yang *hadis* (memiliki awal temporal) tak mesti memiliki akhir, sedangkan suatu tindakan atau aktivitas (*fi'l*) mesti *hadis* dan memiliki awal waktu. Tak seorang pun, kecuali Abu al-Huzayl al'Allaf, yang berkata bahwa alam mesti berakhir. Abu al-Huzayl berpendapat bahwa sebagaimana pada masa lampau mustahil terjadi perputaran *falak* yang tak terbatas secara kuantitas (jumlah), maka demikian juga di masa yang akan datang. Tetapi ini tidak bisa dibenarkan. Sebab semua kategori masa mendatang tak masuk ke dalam wujud, baik secara bersamaan atapun berturut-turut. Sedangkan masa lampau telah masuk ke dalam wujud secara berturut-turut, meskipun tidak secara bersamaan. Karena itu, jelas bahwa dari sudut pandang rasional, kami tidak memustahilkan pengandaian keabadian alam, dan sebaliknya, kami menerima pelanggengan (*ibqa'*) serta peniadaannya (*ifna'*), yang terjadinya (salah satu dari dua kemungkinan itu) hanya dapat diketahui dari syariat. Sebab masalah ini tidak menyangkut penyelesaian teoretis yang bersumber dari potensi pikir.

Argumen keempat sejalan dengan argumen mereka yang ketiga, seperti yang telah kami kemukakan di atas. Ia adalah

sesuatu yang mustahil. Sebab mereka mengatakan: apabila alam lenyap, kemungkinan wujudnya akan tetap ada. Karena *mumkin* (sesuatu yang mungkin terjadi) tidak akan pernah bisa berubah menjadi *mustahil* (sesuatu yang mustahil). Tetapi kemungkinan adalah suatu sifat yang relatif. Dan (mereka menganggap bahwa) setiap yang *hadis* memerlukan suatu Materi yang mendahului. Demikian pula setiap sesuatu yang lenyap juga harus memerlukan suatu Materi yang membuatnya lenyap. Ia menunjukkan bahwa Materi-materi dan Prinsip-prinsip tidaklah lenyap. Tapi yang lenyap hanya Bentuk-bentuk (*surah*) dan Aksiden-aksiden (*a'rad*) yang terletak di dalamnya.

Jawaban terhadap semuanya ini telah dikemukakan di depan. Namun, kami letakkan masalah ini di tempat tersendiri, sebab mereka juga mempunyai dua buah argumen yang lain.

Pertama:

Argumen pertama adalah yang dipegang oleh Galen. Dia mengatakan: apabila matahari dapat lenyap (rusak), tanda-tanda kerusakannya mesti melalui penyusutan. Tetapi pengamatan astronomis mengenai ukurannya selama beribu-ribu tahun hanya menunjukkan kuantitas seperti adanya (tanpa ada gejala penyusutan). Karenanya, apabila matahari tidak rusak selama masa-masa yang lama ini, berarti hal itu menunjukkan bahwa matahari tidak akan rusak.

Argumen ini dapat disanggah dari beberapa segi. *Pertama,* bentuk silogis dari argumen tersebut sebagai berikut:

1) Apabila matahari (akan) rusak, ia harus mengalami penyusutan.

2) Tetapi konsekuensi (kalimat kedua) itu tidak terjadi (*mustahil*).
3) Karenanya, hipotesis pertama sebagai premis (apabila matahari akan rusak) adalah mustahil.

Inilah yang mereka sebut silogisme konjungtif-hipotetis (*al-qiyas asy-syarti al-muttasil*). Di sini kesimpulan ini tidak niscaya. Sebab katakata pertama yang merupakan premis tak benar, kecuali sebuah syarat baru ditambahkan padanya, yaitu, pernyataan bahwa apabila matahari rusak yang tak dapat dihindarkan harus berasal dari penyusutan. Maka konsekuensinya juga tidak timbul dari pernyataan pertama, tanpa tambahan sebuah syarat, seperti perkataan bahwa apabila matahari dapat hancur dengan kerusakan, maka kerusakan tidak boleh tidak, atau itu harus menerangkan bahwa kehancuran adalah satu-satunya cara dari proses terjadinya kerusakan. Sehingga konsekuensi itu mesti menyusul dari kata-kata sebelumnya. Kami tak bisa menerima (pendapat) bahwa kerusakan itu satu-satunya keadaan di mana kehancuran terjadi. Dan tidak diragukan bahwa sesuatu akan bisa rusak secara tiba-tiba, ketika ia dalam keadaan sempurna.

Kedua, kalau saja pendapat bahwa tidak adanya kerusakan kecuali melalui proses penyusutan diterima, bagaimana Galen mengetahui penyusutan tidak terjadi pada matahari? Referensi Galen kepada pengamatan astronomis adalah absurd. Sebab kuantitas-kuantitas yang diberikan pengamatan astronomis hanya perkiraan. Apabila matahari, yang dikatakan seratus tujuh puluh kali lebih besar daripada bumi, atau ukuran lain yang mendekatinya, susut sebesar gunung dan terus menyusut, penyusutan itu tidak akan tampak pada indra. Maka dapatlah

diasumsikan bahwa matahari sedang dalam proses kerusakan, dan demikian seterusnya ia menyusut sebesar gunung atau lebih besar sedikit. Indra manusia tidak mampu untuk mengetahui penyusutan itu, karena dalam ilmu pengetahuan yang tergantung pada pengamatan, kuantitas-kuantitas hanya diketahui berdasar perkiraan. Hal ini dapat diilustrasikan dengan pandangan para para filsuf yang mengatakan pada kita bahwa emas dan yakut terdiri dari elemen-elemen yang—menurut mereka—dapat rusak. Tetapi apabila dua benda itu disimpan selama ribuan tahun, indra takkan dapat mengetahui penyusutan yang telah terjadi. Karenanya, penyusutan yang dialami matahari sepanjang sejarah pengamatan astronomis dapat dibandingkan dengan penyusutan yang dialami oleh sebutir emas atau yakut selama satu abad. Dalam kasus tersebut, penyusutan maupun kerusakan tidak tampak pada indra. Dengan demikian jelas argumen Galen adalah amat rancu.

Kami hendak menyampingkan argumen-argumen lain sejenis. Sebab hal itu juga tidak diapresiasi oleh para cendekiawan. Di sini kami menyebutkan satu saja (di antara argumen-argumen itu) sebagai contoh dan pelajaran (*'ibrah*) dari yang telah kami lewatkan. Itu pula alasan mengapa kami bermaksud membatasi perhatian kami pada keempat argumen yang, sebagaimana disebutkan di atas, memerlukan kecermatan untuk menyingkap kerancuan pemikiran mereka.

Kedua:

Dalam argumen mereka yang kedua mengenai kemustahilan ketiadaan alam, para filsuf menyatakan bahwa substansi-substansi alam tidak menjadi lenyap. Karena "sebab" yang meniadakannya

tak masuk akal. Apabila yang ada menjadi tidak ada, maka mesti ada penyebab bagi perubahan ini. Penyebab itu dapat berupa kehendak (Tuhan) yang *Qadim*. Tetapi ini mustahil. Sebab apabila (Penyebab itu adalah [Tuhan]) sebelumnya tidak menghendaki ketiadaan alam, lalu Dia berkehendak, berarti Dia telah berubah. Atau (pernyataan) itu mengarah pada kesimpulan bahwa *al-Qadim* (Tuhan) dan kehendak-Nya akan selamanya sama di segala keadaan, sementara objek kehendak berubah—semula dari tiada ke ada lalu dari ada ke tiada. Maka, argumen kami—yang membuktikan bahwa ada yang *hadis* melalui kehendak *qadim* adalah mustahil—juga membuktikan bahwa ketiadaan adalah mustahil.

Di samping itu, di sini timbul kerumitan lain yang lebih kuat. Yaitu, objek kehendak jelas merupakan perbuatan orang yang berkehendak. Kini, setiap orang yang belum merupakan pelaku (*fa'il*), tetapi kemudian menjadi pelaku, apabila tidak berubah pada dirinya sendiri, maka perbuatannya harus berwujud setelah (sebelumnya) tak berwujud. Sebab apabila pelaku itu tetap seperti ketika belum berbuat, dan sekarang pun tidak berbuat, berarti ia tidak melakukan perbuatan apa pun. Sementara ketiadaan adalah bukan termasuk kategori apa pun, lalu bagaimana ketiadaan menjadi perbuatan? Apabila Allah meniadakan alam, dan dengannya suatu perbuatan yang tidak dilakukan sebelumnya lalu terjadi, maka perbuatan apakah itu? Apakah ia wujud alam? Itu adalah hal yang mustahil. Sebab wujud (eksistensi) pasti mengalami masa akhir. Ataukah perbuatannya adalah ketiadaan alam? Tentu bukan, sebab ketiadaan tidak tergolong kategori apa pun. Dengan demikian ketiadaan tidak bisa merupakan suatu tindakan. Menjadi sesuatu yang *maujud* adalah tingkatan terkecil dari suatu perbuatan. Tetapi ketiadaan alam adalah bukan sesuatu

yang *maujud*; dengan demikian, tidak dapat dikatakan bahwa ketiadaan dilakukan oleh seorang pelaku, atau diciptakan oleh seorang pencipta.

Karena problem ini, sebagaimana diklaim para filsuf, para ahli *kalam* terklasifikasi menjadi empat kelompok, masing-masing berusaha memecahkan masalah kemustahilan.

(a) Muktazilah berpandanan bahwa tindakan yang berasal dariNya adalah sesuatu yang *maujud*. Artinya, ia adalah *fana'* (ketiadaan), yang Ia buat tidak berada dalam sebuah substratum (*mahall*). Maka semua alam yang diciptakan akan hancur secara tiba-tiba. Dan *fana'* yang diciptakan itu sendiri akan hancur sehingga tak memerlukan *fana'* yang lainnya, sehingga tentunya harus memulai suatu rangkaian *tasalsul* yang tak terbatas.

Tetapi penjelasan seperti ini absurd jika dilihat dari beberapa sisi. *Pertama, fana'* bukan sesuatu yang *maujud* yang dapat dipikirkan oleh akal dan yang penciptaannya dapat diandaikan. *Kedua,* apabila *fana'* merupakan sesuatu yang *maujud*, *fana'* itu sendiri takkan hancur, tanpa penyebab bagi ke-*fana'*-annya. *Ketiga,* berdasarkan asumsi ini alam tidak akan rusak. Sebab apabila *fana'* diciptakan dalam zat alam itu sendiri dan *fana'* bersemayan di dalamnya, maka asumsi tersebut adalah absurd. Karena substratum dan yang ada di dalamnya bertemu dan, karenanya, berkumpul—meski hanya sesaat. Jika alam dan *fana'* dapat diandaikan berkumpul, maka alam dan *fana'* takkan menjadi dua hal yang berlawanan, dan alam pun tidak akan ter-*fana'*kan. Tetapi jika *fana'* diciptakan tidak di dalam alam atau di dalam sesuatu substratum yang lain,

lalu bagaimana wujudnya dapat menentang wujud alam yang lain?

Kemudian, dari sisi lain pandangan ini juga terlihat sangat rancu, sebab pendapat itu mengimplikasikan bahwa Allah tidak berkuasa untuk meniadakan beberapa substansi tertentu dan tidak mampu untuk substansi yang lain. Bahkan pandangan tersebut, mengimplikasikan kalau Allah tak kuasa melakukan sesuatu pun, kecuali menciptakan *fana'* yang berarti meniadakan seluruh alam seketika. Karena, jika substansi-substansi itu tidak berada pada suatu substratum tertentu, maka relasinya kepada seluruh alam itu (*al-kull*) berlangsung secara simultan.

(b) Karramiyyah berpendapat, peniadaan (*i'dam*) adalah perbuatan Allah, dan *i'dam* merupakan ungkapan atas suatu yang ada (*maujud*) yang diciptakan di dalam esensi Tuhan (Mahatinggi dari segala yang dikatakan). Maka, melalui perbuatan ini, alam ditiadakan (*ma'dum*). Demikian pula, wujud adalah akibat dari suatu kerja produksi yang terjadi di dalam esensi-Nya, dan karenanya, yang *maujud* menjadi *maujud*.

Pendapat ini juga tidak bisa dipertanggungjawabkan. *Pertama,* pendapat itu menjadikan yang *qadim* (kekal) menduduki fenomenafenomena temporal (*hawadis*). Lalu, pendapat itu keluar dari lingkup realitas yang dapat dicerna oleh akal sehat. Sebab yang bisa dipahami dari proses produksi (*Ijad*) hanya adanya penisbatan terhadap kehendak dan kekuasaan. Afirmasi sesuatu di samping kehendak, kemampuan dan wujud dari objek kemampuan (alam) adalah sesuatu yang tak dapat dimengerti. Demikian pula halnya destruksi (peniadaan, *i'dam*).

(c) Asy'ariyyah berpandangan bahwa aksiden-aksiden (*a'rad*) binasa dengan sendirinya, dan kekekalan aksiden itu tak dapat dibayangkan. Sebab jika kekekalan aksiden-aksiden dapat digambarkan, tiadanya aksiden-aksiden itu tak dapat dibayangkan menurut pengertian ini. Sedangkan substansi-substansi, tidak kekal dengan sendirinya, tapi disebabkan oleh suatu kekekalan yang merupakan tambahan pada wujud substansi-substansi itu. Maka jika Tuhan tak menciptakan kekekalan, substansi-substansi itu akan binasa karena tiadanya kekekalan (*baqa*).

Ini juga pemikiran yang rancu, sebab bertentangan dengan fakta-fakta yang dapat ditangkap indra, lantaran pendapat tersebut mengimplikasikan bahwa warna hitam dan warna putih (seperti yang telah diperdebatkan pada bagian sebelumnya) tidak akan kekal. Ia selalu mengalami proses pembaruan wujud. Akal menolak pernyataan ini, sebagaimana menolak pernyataan bahwa tubuh memperbarui diri (*yatajaddad*) setiap saat. Sebab akal—yang menetapkan bahwa rambut di atas kepala seseorang laki-laki hari ini adalah rambut yang tidak sama dengan yang kemarin—juga menetapkan demikian atas warna hitam.

Di dalam pandangan ini masih terkandung problematika lain. Yaitu, jika yang kekal (*al-baqa*) kekal karena kekekalan (*baqa*), tentu sifat-sifat Tuhan juga akan kekal, dengan sebab suatu kekekalan.

Maka kekekalan harus merupakan sesuatu yang kekal (*baqi*), dan ini pasti memerlukan kekekalan yang lain untuk mengekalkannya, dan karenanya, terjadi lingkaran mata rantai tak berujung (*tasalsul*) yang tak berhingga.

(d) kelompok lain dari Asy 'ariyyah berpendirian bahwa aksidenaksiden (*a'rad*) hancur dengan sendirinya, sedang substansi-substansi (*jawahir*) binasa apabila Tuhan tidak menciptakan pada substansisubstansi itu gerak atau diam, keterpaduan dan keterpecahan. Maka tubuh (*jisim*) yang tidak diam dan tidak bergerak mustahil kekal, dan karenanya ia akan binasa.

Nampak bahwa kedua kelompok Asy'ariyyah cenderung kepada pendapat bahwa destruksi atau peniadaan (*i'dam*) bukan suatu perbuatan, tetapi suatu keengganan untuk berbuat. Alasannya, tidak cukup logis menganggap ketiadaan (*'adam*) sebagai suatu perbuatan.

Kemudian para filsuf menarik kesimpulan bahwa apabila semua metode penjelasan tentang destruksi alam telah jelas salah, tiada lagi dasar pijak bagi seseorang untuk meyakini kemungkinan destruksi alam.

Kritik ini berlaku apabila alam dikatakan *hadis*. Sebab, meskipun para filsuf mengakui kebenaran temporalitas jiwa manusia, mereka masih menyatakan kemustahilan destrukksinya, dengan mendasarkan pada prinsip-prinsip argumen yang sama seperti telah kami sebutkan sebelum ini.

Ringkasnya, para filsuf berpendapat bahwa sesuatu—baik yang *qadim* atau yang *hadis*—yang berdiri sendiri tanpa menempati suatu substratum (*mahall*/ ruang), tidak terbayangkan ketiadaannya setelah keberadaannya. Jika dikatakan kepada mereka: "ketika api dinyalakan di bawah air, lalu air itu lenyap dan habis," mereka akan menjawab "tidak lenyap", tapi hanya berubah menjadi uap, kemudian

uap itu akan berubah menjadi air lagi. Materi (yang disebut *hayuli*) tetap ada di udara. Dan materi itu adalah materi yang merupakan tempat bagi bentuk (*surah*) air. Kini *hayuli* itu telah memakai bentuk udara setelah lepas dari bentuk air. Apabila udara mendingin, ia akan mengembun, dan berubah kembali menjadi air. Materi tidak mengalami proses pembaruan (selama perubahan-perubahan ini). Sebaliknya, materi berserikat di antara berbagai unsur, dan yang berubah hanya bentuk-bentuknya.

Jawaban:

Barangkali kami bisa membela semua kelompok ahli *kalam* yang Anda sebutkan, dan menerangkan bahwa karena postulat-postulat fundamental dari Anda meliputi apa yang termasuk jenisnya, maka tidak adil kalau sebagian dari Anda mengritik mereka. Namun kami tidak akan memperpanjang pembicaraan, dan akan membatasi perhatian kami hanya kepada salah satu dari kelompok-kelompok itu. Maka, kami katakan bagaimana Anda menolak seseorang yang mengatakan bahwa produksi (*Ijad*) dan destruksi (*i'dam*) merupakan akibat dari kehendak (Tuhan) yang Mahakuasa? Apabila Allah Swt. menghendaki, Dia memproduksi (mengadakan) dan apabila Dia menghendaki, Dia mendestruksi (menghancurkan). Lnilah makna keberadaannya sebagai yang Mahakuasa (*kaunuhu qadiran*) *par excellence*. Dan, selama aktivitas-aktivitas ini, Dia sendiri tidak pernah berubah; hanya perbuatanlah yang mengalami perubahan. Adapun mengenai sanggahan Anda bahwa "suatu perbuatan mesti berasal dari seorang pelaku (*fa'il*). Lalu apa yang berasal dari Tuhan?" kami akan menjawab bahwa yang berasal dari Tuhan adalah sesuatu

yang *hadis*, yakni ketiadaan (*'adam*). Ketiadaan tidak ada sebelum adanya perbuatan. Sebab ketiadaan adala *hadis*, maka ketiadaan itu berasal dari-Nya.

Apabila Anda Mengatakan:

Ketiadaan (*'adam*) bukan termasuk kategori apa pun. Bagaimana ketiadaan bisa muncul dari-Nya?

Kami akan menjawab:

Ketiadaan bukan termasuk kategori apa-apa, bagaimana bisa terjadi? Kemunculannya dari Tuhan hanya berarti bahwa segala yang terjadi berhubungan dengan kekuasaan-Nya. Apabila kejadiannya bisa diterima akal, maka bagaimana hubungannya dengan kekuasaan bisa tidak diterima akal? Apa bedanya antara Anda dengan orang yang menolak terjadinya ketiadaan (*'adam*) pada aksiden-aksiden (*a'rad*) dan bentuk-bentuk (*suwar*) dengan berkata bahwa, karena ketiadaan (*'adam*) bukan termasuk kategori apa pun (*laisa bi syay*), bagaimana ketiadaan terjadi, dan bagaimana kejadian dan kebaruan itu dapat dijadikan sifat dari ketiadaan? Tidak diragukan lagi bahwa ketiadaan dapat dibayangkan kejadiannya atas aksidenaksiden dan bentuk, maka yang disifati dengan kejadian dapat diterima akal terjadinya, baik disebut sesuatu atau tidak. Dan akhirnya, hubungan antara yang terjadi dan apa yang diakalkan itu dengan kekuasaan Tuhan yang Mahakuasa, juga dapat masuk akal (*ma'qul*).

Apabila dikatakan:

Sanggahan ini dapat dikemukakan kepada seseorang yang menganggap bahwa "tiadanya sesuatu setelah ia ada" adalah sesuatu yang mungkin Orang tersebut dapat diberi pertanyaan "apakah yang telah terjadi?" Tetapi kami berpendapat bahwa sesuatu yang *maujud* tidak akan lenyap Menurut kami, lenyapnya aksiden-aksiden berarti terjadinya kebalikan-kebalikan dari aksiden-aksiden itu, yang juga merupakan "sesuatu yang ada" (*maujudat*). Tiadanya aksiden-aksiden itu tidak berarti terjadinya ketiadaan abstrak yang tidak merupakan kategori apa-apa. Bagaimana kejadian dapat disifatkan kepada sesuatu yang bukan termasuk kategori apa-apa? Apabila rambut memutih, yang terjadi adalah keputihannya saja. Dan keputihan adalah *maujud*. Kami tak akan mengatakan bahwa yang terjadi adalah tiadanya kehitaman.

Pendapat ini absurd dari dua sisi:

Pertama, apakah terjadinya keputihan (*bayad*) mencakup tiadanya kehitaman (*sawad*) atau tidak? Jika para filsuf menjawab "tidak", mereka akan menentang realitas yang memang rasional. Jika mereka menjawab "ya", apakah "sesuatu yang meliputi" (*mutadammin*) lain dari "apa yang diliputi" atau justru identik? Apabila mereka mengatakan identik, maka itu akan dengan sendirinya kontradiktif. Sebab tak ada sesuatu pun yang meliputi dirinya sendiri. Tetapi apabila mereka mengatakan bahwa yang meliputi adalah yang lain (dari yang diliputi), maka apakah hal itu merupakan sesuatu yang bisa diterima akal atau tidak? Apabila mereka mengatakan "tidak", kami akan mempertanyakan, bagaimana Anda mengetahui bahwa hal itu adalah yang diliputi?

Kesimpulan bahwa sesuatu itu diliputi berarti pengakuan akan eksistensinya sebagai hal yang masuk akal. Tetapi apabila para filsuf menjawab "ya", maka apakah yang diliputi dan yang bisa dipikirkan akal (tiadanya kehitaman) *qadim* atau *hadis*? Apabila mereka mengatakan *qadim*, jawaban ini adalah absurd. Tetapi apabila mereka menyebutnya *hadis*, bagaimana sesuatu yang memiliki sifat baru dan temporal dinyatakan tidak dapat terpikirkan? Apabila mereka mengatakan bahwa yang diliputi itu tidak *qadim* dan tidak pula *hadis*, yang diliputi itu akan menjadi sesuatu yang absurd. Sebab apabila sebelum terjadinya keputihan, dikatakan bahwa kehitaman adalah *'adam*, maka hal tersebut merupakan pernyataan rancu. Apabila setelah terjadinya keputihan, dikatakan kehitaman bukan *maujud*, ini benar. Maka jelaslah, yang diliputi adalah tidak terjadi. Dan kejadian ini masuk akal. Oleh karena itu, masuk akal pula jika menisbatkannya kepada kekuasaan yang Mahakuasa.

Kedua, ada beberapa aksiden yang—juga menurut mereka—lenyap tidak dengan kebalikan-kebalikannya. Gerakan adalah sesuatu yang tidak mempunyai kebalikan. Berlawanannya antara gerak dan diam adalah seperti keberlawanan antara *wujud* (ada) dan *'adam* (tiada). Dan makna diam adalah tidak adanya gerak. Maka apabila gerak tidak ada, diam bukanlah lawannya, tapi hal itu adalah ketiadaan (*'adam*) murni. Demikian pula sifat-sifat yang diklasifikasikan sebagai kesempurnaan, seperti kesan imajiner dari objek-objek yang dapat diindra (*mahsusat*) pada biji mata, atau kesan bentuk-bentuk dari hal-hal yang dapat dipikirkan (*ma'qulat*) di dalam jiwa. Semua itu mewakili permulaan suatu wujud tanpa munculnya hal yang sebaliknya. Dan jika sifat-sifat itu tidak ada, berarti tiadanya suatu wujud yang tanpa diikuti yang kondisi sebaliknya (lawannya). Ketidakmunculannya tidak

berarti ketiadaan yang murni, sehingga yang terjadi adalah ketiadaan. Dan adanya ketiadaan yang telah terjadi adalah sesuatu yang masuk akal. Karena itu, segala yang masuk akal—walaupun bukan termasuk kategori apa pun—dengan sendirinya bisa dihubungkan dengan kekuasaan Tuhan yang Mahakuasa secara rasional.

Dari sini jelas bahwa selama terjadinya yang *hadis* karena perantara kehendak yang *qadim* dapat dicerna akal, maka kondisinya sama saja, apakah yang terjadi itu *'adam* (tiada) atau *wujud* (ada).

Dan Allah lebih mengetahui. *Wa Allah a'lam*.

MASALAH KETIGA:
Ketidakjujuran Para Filsuf Bahwa Tuhan Adalah Pencipta Alam Dan Penjelasan Bahwa Ungkapan Tersebut Hanya Bersifat Metaforis

Semua filsuf (kecuali kaum ateis-materialis [*ad-dahriyyah*]) sepakat dengan pendapat bahwa alam mempunyai seorang pencipta dan bahwa Tuhan adalah Pencipta (*Sani'*) atau pelaku dalam proses terjadinya (*fa'il*) alam, dan bahwa alam adalah buatan atau hasil perbuatan-Nya. Tetapi muncul suatu distorsi tak jujur atas prinsip prinsip mereka sendiri. Ada beberapa alasan mengapa, menurut prinsip-prinsip para filsuf, adanya alam sebagai hasil perbuatan atau ciptaan Tuhan menjadi sesuatu yang mustahil. *Pertama,*—dari alasan alasan ini-dapat dilihat pada watak pelaku (*fa'il*). *Kedua,* pada watak perbuatan (*fi'l*). *Ketiga,* pada hubungan antara perbuatan (*fi'l*) dan pelaku (*fa'il*).

Pertama, alasan yang terdapat pada pelaku ialah bahwa pelaku (*fa'il*) harus merupakan zat yang memiliki kehendak berbuat (*murid*), bebas memilih (*mukhtar*) dan mengetahui (*'alim*) atas apa yang dikehendakinya. Tetapi, menurut para filsuf, Tuhan bukan Zat yang berkehendak. Bahkan, Dia sama sekali tak bersifat, dan yang berasal dari-Nya adalah suatu konsekuensi yang niscaya (*luzum wa daruri*).

Kedua, alasan yang terdapat pada watak perbuatan adalah bahwa suatu perbuatan harus bepermulaan. Tetapi para filsuf mengatakan bahwa alam adalah kekal (*qadim*).

Ketiga, alasan yang terdapt pada hubungan antara perbuatan dan pelaku adalah bahwa Tuhan tunggal, dari segala aspeknya. Dari yang tunggal hanya akan muncul yang tunggal atau satu hal. Tetapi alam adalah terbentuk dari beragam unsur yang berbeda-beda. Bagaimana ia dapat berasal dari Tuhan yang tunggal?

Mari kita coba analisis masing-masing dari ketiga alasan di atas dan kita lihat betapa rancunya pemikiran mereka kala berusaha keras mempertahankan pendirian mereka.

PERTAMA:

Kami katakan:

Seorang pelaku (*fa'il*) adalah istilah bagi orang yang menjadi sumber perbuatan yang disertai kehendak (iradah) untuk berbuat: melalui kebebasan untuk memilih—antara berbuat dan tidak serta antara berbagai alternatif perbuatan—(*ikhtiyar*) dan diikuti pula dengan pengetahuan (*'ilm*) tentang apa yang dimaksudkan. Tetapi pandangan Anda menyatakan bahwa alam dalam hubungan Tuhan seperti relasi antara akibat (*ma'lul*) dan sebab (*'illah*)-nya, yang terikat olehh hukum keniscayaan. Karena itu, tak dapat dibayangkan bahwa Tuhan seharusnya menolak keberadaan alam, sebagaimana bayangbayang tak dapat dihindarkan dari seseorang atau melepaskan sinar dari matahari. Ini sama sekali tidak bisa dimasukkan pada tindakan atau perbuatan (*fi'l*). Lebih jauh, orang yang mengatakan "lampu

membuat cahaya", atau "seseorang menciptakan bayang-bayang", telah menggunakan istilah melebihi batas-batas pengertiannya. Dia meminjam suata kata untuk digunakan di luar konteksnya karena merasa pas dengan "kebersamaan" antara konteks kata yang dipinjam dan yang dipinjami dalam satu sifat, yaitu bahwa suatu pelaku (*fa'il*) ialah sebab bagi segalanya, lampu adalah sebab bagi cahaya dan matahari adalah sebab bagi sinar. Tetapi pelaku itu tidak disebut pelaku hanya karena. wujudnya sebagai suatu sebab, melainkan karena ia adalah suatu sebab karena aspek tertentu, yakni terwujudnya perbuatan atau tindakan berdasar *iradah* (kehendak) dan *ikhtiyar* (kebebasan memilih). Bahkan kalaupun seseorang mengatakan bahwa dinding, batu, benda-benda bukanlah pelaku (*fa'il*) bagi suatu tindakan—yang secara eksklusif hanya dimiliki spesies binatang—, maka pernyataan ini tidak akan ditolak dan kata-katanya dinilai tidak benar. Tetapi dalam pandangan para filsuf sendiri, batu mempunyai suatu tindakan—yaitu inklinasi, atau gravitasi, atau kemiringan ke arah pusat—dan demikian pula api—yaitu, produksi panas. Mereka percaya bahwa semua yang berasal dari Tuhan adalah seperti semua kasus di atas. Tetapi hal ini absurd.

Apabila dikatakan:

Setiap *maujud* yang tidak menjadi niscaya ada (*wajib al-wujud*) karena dirinya sendirinya (*li zatih*), tetapi menjadi *wujud* karena lainnya (*bi ghairih*). Kami menyebutnya sebagai *maf'ul* (objek tindakan) dan menyebut "sebab" sebagai *fa'il* (pelaku). Kami tidak mempermasalahkan apakah sebab tersebut merupakan pelaku karena *tabi'ah* (watak dasar) atau karena kehendak, sebagaimana Anda tidak memerhatikan apakah pelaku

melaksanakan tindakan dengan suatu alat ataukah tanpa alat. Suatu perbuatan adalah suatu genus (*jins*) yang dapat dibagi ke dalam: (a) perbuatan-perbuatan yang terjadi dengan bantuan suatu alat dan (b) perbuatan-perbuatan yang terjadi tanpa bantuan suatu alat. Demikian pula, perbuatan adalah suatu genus yang dapat dibagi ke dalam: (a) perbuatan-perbuatan yang terjadi menurut *tabi'ah* (watak dasar) dan (b) perbuatan-perbuatan *ikhtiyar* (terjadi menurut pilihan bebas). Argumen untuk persoalan ini adalah jika kami katakan "berbuat menurut *tabi'ah*". Kata-kata "menurut tabiat" bukan merupakan lawan dari "berbuat" atau bertentangan satu sama lain, tetapi hanya merupakan suatu deskripsi atau suatu spesifikasi, sebagaimana jika kami mengatakan berbuat "secara langsung tanpa bantuan alat". Ungkapan "secara langsung tanpa bantuan alat" bukan merupakan kalimat kontradiktif, tapi merupakan penjelasan dan rincian jenis. Hal itu juga seperti perkataan "berbuat menurut *ikhtiyar*", yang bukan merupakan pengulangan, sebagaimana kata "binatang manusia". Tapi ia merupakan penjelasan tentang macam perbuatan, seperti terlihat dalam pernyataan "perbuatan dengan alat". Jika kata "perbuatan" mengandung kehendak, dan apabila kehendak adalah esensial bagi perbuatan, *qua* perbuatan, maka kata "berbuat menurut *tabi'ah*" tentu bertentangan, sebagaimana kata "melakukan (*fa'ala*) perbuatan" dan "tak berbuat" (*ma fa'ala*).

Kami akan jawab:

Terminologi ini absurd. Tidak tepat untuk menyebut setiap sebab—dengan berbagai bentuknya—sebagai pelaku (*fa'il*), dan setiap akibat sebagai agendum (*maf'ul*). Jika tetap menyebut demikian, tidak benar mengatakan bahwa benda mati sama

sekali tidak memiliki perbuatan, dan bahwa suatu perbuatan dimiliki oleh binatang (makhluk hidup) saja. Tetapi proposisi ini merupakan salah satu pernyataan universal yang secara luas diterima, dan karenanya merupakan *dicta* yang benar. Jika—kadang-kadang—benda mati disebut sebagai pelaku, maka itu adalah ungkapan yang bersifat metaforis (*isti'arah*). Misalnya, benda mati disebut penuntut (*talib*) yang berkehendak (*murid*) dalam makna metaforis (*majaz*), saat mengatakan: batu runtuh, sebab ia menghendaki pusat dan menuntutnya. Tetapi kehendak dan tuntutan adalah hakikat yang tidak dapat dibayangkan, jika tanpa disertai pengetahuan tentang objek yang dikehendaki atau yang diminta. Dan karenanya, ia hanya dapat diaplikasikan pada binatang (makhluk hidup).

Pernyataan Anda—bahwa perbuatan adalah sesuatu yang umum dan terbagi ke dalam: (1) perbuatan-perbuatan yang menurut watak dasarnya (*bi al-tabi'ah*) dan (2) perbuatan-perbuatan yang menurut kehendak (*bi al-iradah*)—tak dapat diterima. Ini seperti perkataan seseorang bahwa kehendak adalah sesuatu yang umum yang dapat dibagi dalam: (1) kehendak yang disertai pengetahuan terhadap objek yang dikehendaki, dan (2) kehendak tanpa disertai pengetahuan terhadap objek yang dikehendaki. Pembagian ini tidak bisa dibenarkan. Karena kehendak mesti mengandung pengetahuan tentang objek yang dikehendaki. Demikian pula, perbuatan mesti meogandung kehendak.

Adapun pernyatan Anda bahwa kata "berbuat menurut watak dasar (*tabi'ah*)" tidak bertentangan dengan terma yang pertama, yaitu "berbuat menurut kehendak", maka tidak demikian adanya.

Pernyataan ini bertentangan dari sisi hakikatnya. Tetapi pertentangan itu tidak merusak pemahaman dan watak dasarnya juga tidak menyimpang jauh. Sebab pernyataan itu tetap bersifat metaforis. Hal ini terjadi, karena suatu sebab—bagaimana pun sifatnya—pada akhirnya secara metaforis disebut pelaku, karena pelaku adalah juga suatu sebab.

Sedang kata "berbuat berdasar pilihan bebas" benar-benar merupakan ungkapan pengulangan. Seperti perkataan: "Dia berkehendak dan telah mengetahui sesuatu yang dikehendakinya." Namun karena kita tidak biasa mengatakan bahwa "berbuat" secara metaforis dan "berbuat" dalam pengertian hakiki. Pikiran juga tidak menolak untuk mendengarkan suatu pernyataan "berbuat berdasar pemilihan yang bebas." Tapi yang dimaksudkan adalah dalam pengertian hakikinya, bukan dalam pengertian metaforis. Seseorang bisa mengatakan: "Dia berbicara dengan mulutnya, dan melihat dengan matanya." Tapi seseorang juga dibenarkan untuk mengatakan bahwa kita melihat melalui hati dan berbicara dengan gerakan kepala dan tangan secara metaforis. Maka dikatakan: "Dia berkata-kata dengan kepalanya," yang berarti menyetujui. Dan itulah alasan mengapa orang yang mengatakan: "Dia berbicara dengan mulutnya, dan melihat dengan matanya" tidak dicemooh, dan arti dari ungkapan ini merupakan nagasi terhadap makna metaforis dari kata-kata itu. Hal ini dapat menyesatkan. Maka seharusnya masalah ini diungkap dan diperlihatkan, karena di sinilah orang-orang bodoh tertipu.

Jika dikatakan:

Untuk menyebut pelaku adalah pelaku hanya dapat diketahui dari bahasa. Jika tidak, sudah jelas di dalam akal

bahwa suatu sebab dapat merupakan sebab yang berkehendak atau sebab yang tak berkehendak. Perdebatan terjadi dalam persoalan apakah perbuatan dari dua bagian di atas merupakan pengertian hakiki atau tidak? Tidak ada alasan untuk menolak penggunaan kata kerja bagi selain makhluk hidup. Karena orang-orang Arab mengatakan: ‘’Api membakar”; “Pedang memotong”, “Es membeku”, “Skamonia melancarkan buang air besar”; “Roti mengenyangkan”, ‘’Air menghilangkan dahaga”, dan sebagainya. Jika kami mengatakan: “memukul”, kami maksudkan “melakukan pemukulan”, dan dengan “membakar”, kami maksudkan “melakukan pembakaran”; dengan “memotong”, kami maksudkan “melakukan pemotongan”, dan sebagainya. Jika Anda katakan bahwa semua perbuatan ini bersifat metaforis, Anda telah membuat suatu kerancuan dan asumsi yang tak berdasar.

Jawaban:

Semua perbuatan benda mati tersebut bersifat metaforis. Karena perbuatan dalam pengertian sebenarnya (*haqiqi*) tergantung pada kehendak. Argumen atas pendapat ini adalah bahwa jika kita mengandaikan terjadinya suatu peristiwa, maka terwujudnya kejadian itu tergantung pada dua hal: (1) sesuatu yang bersifat kehendak (*iradi*) dan (2) bersifat non-kehendak (*gayr iradi*). Di sini akal akan menyandarkan perbuatan pada faktor yang bersifat kemauan/ volisional (*iradi*). Demikian pula halnya dengan bahasa. Karena orang yang melemparkan seseorang ke dalam api lalu ia mati terbakar, maka ia disebut pembunuh. Tapi api sendiri yang membakarnya tidak disebut pembunuh. Bahkan sepenuhnya dibenarkan jika ada orang yang mengatakan bahwa: “tidak seorang pun kecuali orang yang melemparkan inilah pembunuhnya.” Apabila kata “pelaku” (*fa'il*) diaplikasikan

pada sebab yang berkehendak dan yang tidak berkehendak tanpa perbedaan, tidak dengan membedakan bahwa yang satu dalam pengertian sebenarnya dan yang lain dalam pengertian metaforis, maka mengapa tindakan pembunuhan disandarkan kepada orang yang berkehendak secara bahasa, berdasar adat dan akal? Padahal ternyata api-lah sebab yang paling dekat di dalam terjadinya peristiwa pembunuhan itu. Bahkan orang yang melemparkan korban ke dalam api tidak melakukan apa-apa kecuali sekadar mengumpulkan korban dan api bersama-sama. Melihat bahwa tindakan berdasar kehendak yang meliputi penyatuan orang dan pengaruh tidak sengaja dari api, disebut pembunuh, sedangkan api itu tidak disebut pembunuh, kecuali secara metaforis, maka hal itu menunjukkan bahwa pelaku itu adalah dia, yang merupakan tempat munculnya kehendak atas suatu perbuatan. Dan karena, menurut pandangan para filsuf, Allah tidak punya kehendak dan tidak punya kebebasan memilih untuk berbuat, mereka menyebut-Nya sebagai pelaku atau pencipta hanya dalam dataran pengertian metaforis.

Apabila dikatakan:

Yang kami maksud dengan Allah sebagai pelaku ialah bahwa Dia adalah sebab bagi eksistensi (*wujud*) setiap yang bereksistensi (*maujud*) selain-Nya, bahwa Dia memelihara alam, bahwa apabila ketiadaan-Nya dapat diandaikan, pasti alam juga tidak ada, seperti pengandaian tidak adanya matahari, sinar pasti juga tidak ada. Inilah yang kami maksud dengan ''Allah sebagai pelaku". Jika lawan polemik menolak untuk memakai kata "perbuatan" (*fi'l*) dalam konteks ini, maka sebenarnya tidak ada alasan untuk memperdebatkan persoalan kata ketika makna yang dimaksud sudah jelas.

Kami akan menjawab:

Kami bermaksud hendak menerangkan bahwa pengertian ini tidak dapat disebut "perbuatan" atau "ciptaan". Yang dimaksud dengan perbuatan dan ciptaan adalah sesuatu yang benar-benar berasal dari kehendak secara hakiki. Anda telah menolak pengertian hakiki "perbuatan", dengan mempergunakan kata-kata itu sendiri supaya sesuai dengan kepercayaan umat Islam. Tetapi kewajibankewajiban agama tak dapat dipenuhi hanya dengan mengaplikasikan kata-kata yang tanpa pengertian. Karena itu, katakanlah terus terang bahwa Allah Swt. tidak mempunyai perbuatan, sehingga jelas bahwa kepercayaan Anda berbeda dengan kepercayaan umat Islam. Jangan katakan secara tidak jujur bahwa Allah adalah pencipta alam, dan bahwa alam adalah ciptaan-Nya. Karena Anda telah membuang kata-kata ini dan menolak pengertian hakikinya. Dan tulisan ini dimaksud untuk menyingkap ketidakjujuran ini saja.

KEDUA:

Alasan kedua—tentang penolakan bahwa alam adalah ciptaan Tuhan, berdasar prinsip-prinsip para filsuf, karena tidak terpenuhinya syarat dalam perbuatan—yaitu, suatu perbuatan harus mempunyai permulaan waktu. Tetapi menurut para fisuf, alam adalah kekal (*qadim*), bukan temporal (*hadis*). Suatu perbuatan (*fi'l*) berarti mengeluarkan sesuatu dari dari tiada ke ada atau dari non-eksistensi (*'adam*) ke eksistensi (*wujud*), dengan memberinya suatu asal temporal. Hal ini tak dapat dibayangkan dalam hal yang kekal (*qadim*). Karena, sesuatu yang bereksistensi secara kekal tidak dapat dicipta dengan memberinya suatu asal temporal. Maka asal temporal (*hadis*) adalah syarat yang

tidak dapat dibuang bagi perbuatan. Mereka juga menganggap bahwa alam adalah kekal. Karenanya, bagaimana ia merupakan perbuatan Tuhan? Mahatinggi Allah dari perkataan mereka.

Apabila dikatakan:

Kata *hadis* (eksistensi temporal) berarti *maujud* setelah *'adam* (bereksistensi setelah tidak bereksistensi). Maka, marilah kita bertanya, jika pelaku menyebabkan terwujudnya suatu menurut waktu, apakah sesuatu yang berasal darinya—dan yang berhubungan dengannya—adalah wujud murni, atau ketiadaan murni, atau keduaduanya? Dan salah mengatakan bahwa yang terkait dengannya adalah ketiadaan yang terdahulu. Karena pelaku tidak memberikan pengaruh apa-apa terhadap ketiadaan, *'adam*. Juga tidak benar mengatakan bahwa keduanya dapat dihubungkan dengan pelaku. Karena sudah jelas bahwa ketiadaan tidak pernah berhubungan dengannya dan ketiadaan, *qua* ketiadaan, sama sekali tidak memerlukan pelaku. Karenanya, yang bisa dikatakan tinggal pernyataan bahwa sesuatu yang berasal dari pelaku berhubungan dengannya berdasarkan kapasitasnya sebagai sesuatu yang bereksistensi (*maujud*), bahwa wujud yang murni berasal darinya (pelaku), bahwa hanya wujud yang dapat berhubungan dengannya. Apabila wujud diandaikan tanpa akhir (*abadi*), hubungannya dengan pelaku juga harus tanpa akhir. Dan jika hubungan ini tanpa akhir, maka—karena ketiadaan tak pernah dihubungkan dengan pelaku—entitas yang menjadi tempat segala yang lain dihubungkan tentu lebih utama, lebih abadi dan lebih memengaruhi.

Yang bisa dikatakan tinggal pandangan bahwa sesuatu itu dihubungkan dengan pelaku/ pencipta dari sisi kapasitasnya

sebagai sesuatu yang berawal temporal (*hadis*). Tetapi kapasitasnya sebagai yang berawal temporal hanya berarti jika ia ada setelah tidak ada. Sedang ketiadaan tak pernah berhubungan dengan pelaku. Jika kondisinya yang didahului ketiadaan dijadikan suatu sifat bagi wujud, dan dikatakan bahwa sesuatu yang dihubungkan dengan pelaku adalah suatu wujud yang khusus—yaitu wujud yang didahului oleh ketiadaan—bukan semua wujud, maka jawabannya adalah bahwa "didahului oleh ketiadaan" bukan bagian dari perbuatan pelaku dan ciptaan Pencipta. Jika wujud ini tidak bisa berasal dari pelaku kecuali didahului oleh ketiadaan, dan melihat bahwa didahului ketiadaan bukanlah perbuatan seorang pelaku, itu menunjukkan bahwa wujud yang didahului oleh ketiadaan bukanlah perbuatan pelaku, dan karenanya, tidak berhubungan dengan pelaku itu. Apabila didahului ketiadaan dianggap sebagai syarat yang harus dipenuhi agar wujud bisa teraktualisasikan, maka ini berarti pemberian suatu syarat yang tidak memberikan pengaruh apa-apa.

Pernyataan Anda bahwa penciptaan sesuatu yang bereksistensi tidak mungkin, adalah benar jika yang Anda maksudkan adalah tidak ada wujud yang didahului oleh ketiadaan. Tetapi apabila yang Anda maksudkan adalah bahwa di dalam keadaan kapasitasnya sebagai *maujud* (*kaunuhu maujudan*), sesuatu itu tak bisa merupakan objek penciptaan, maka ia harus dimunculkan dalam pikiran, sebagaimana telah kami jelaskan, bahwa sesuatu itu adalah diciptakan di dalam keadaan kapasitasnya sebagai yang tak bereksistensi (*ma'dum*). Karena sesuatu tercipta, jika pelaku dapat mencipta. Dan pencipta dapat menciptakan dalam keadaan adanya sesuatu darinya. Penciptaan sejalan antara adanya pelaku untuk mengadakan dan adanya objek ciptaan untuk diadakan. Karena penciptaan hanyalah kesaling-

hubungan antara pencipta dan objek penciptaan. Semua ini menyatu bersama-sama dengan wujud, bukan sebelumnya. Maka jelas bahwa hanya sesuatu yang bereksistensi (*maujud*) yang dapat menjadi objek penciptaan, apabila penciptaan berarti hubungan di mana pelaku dapat mencipta, dan objek dapat diciptakan. Karenanya, para filsuf menambahkan, kami menyimpulkan bahwa alam adalah suatu perbuatan Tuhan yang *azali* dan *abadi* (tak berawal dan tak berakhir), dan bahwa tidak ada suatu keadaan di mana Dia bukan pelaku alam. Karena sesuatu yang dihubungkan dengan pelaku adalah eksistensi (*wujud*). Apabila hubungan ini *abadi*, wujud itu juga *abadi*, dan jika hubungan itu terputus, wujud juga akan terputus dan hancur. Hal ini tidak sama dengan yang Anda bayangkan—yaitu bahwa alam bisa tetap *abadi* meski pencipta diandaikan tidak ada. Bagi Anda, hal itu seperti pembuat bangunan dalam kaitannya dengan bangunan. Bangunan itu tetap ada meskipun yang membangunnya telah mati. Kesinambungan adanya bangunan tidak bergantung kepada yang membangun, tetapi merupakan akibat dari konstruksi yang me ngukuhkan seluruh komponen bangunan. Apabila kekuatan kohesi tersebut—seperti air, umpamanya—tak ada, perbuatan pelaku semata tidak akan dapat menjaga keutuhan bangunan besar itu.

Jawaban:

Perbuatan berhubungan dengan pelaku berdasarkan kapasitasnya sebagai peristiwa temporal, bukan berdasarkan ketiadaan yang mendahuluinya, bukan pula berdasarkan kapasitasnya sebagai sesuatu yang bereksistensi saja. Maka menurut kita, perbuatan tidak berhubungan dengan pelaku dalam apa yang

kami sebut sebagai keadaan kedua dari eksistensinya, yaitu ketika ia telah menjadi *maujud* (sesuatu yang bereksistensi). Sebaliknya, perbuatan berhubungan dengan pelaku di dalam keadaan temporalnya, dari sisi bahwa ia merupakan fenomena temporal dan perpindahan dari tiada (*'adam*) menuju ada (*wujud*). Jika karakter temporalnya ditiadakan atau ditolak, maka kapasitasnya sebagai perbuatan (*fi'l*) tidak bisa diterima akal dan hubungannya dengan pelaku tidak bisa dibayangkan. Terkait pernyataan Anda bahwa adanya—sebagai peristiwa temporal (*hadis*) pada akhirnya berarti keadaannya yang didahului ketiadaan, bahwa keadaannya yang didahului oleh ketiadaan bukanlah perbuatan seorang pelaku dan perbuatan seorang pencipta, tidak diragukan lagi bahwa hal ini pun demikian pula. Tetapi keadaan ini, yang didahului oleh ketiadaan—yang dengan sendirinya bukanlah perbuatan seorang pelaku—adalah syarat bagi suatu perbuatan untuk menjadi perbuatan seorang pelaku. Karena eksistensi yang tidak didahului oleh ketiadaan tidak tepat untuk menjadi perbuatan seorang pelaku. Tidak setiap hal yang merupakan syarat bagi suatu perbuatan untuk menjadi perbuatan, harus menuruti efisiensi seorang pelaku. Misalnya, esensi, pengetahuan, kehendak, dan kekuasaan seorang pelaku, masing-masing merupakan syarat baginya untuk menjadi pelaku, tetapi tak satu pun dari semua syarat ini yang merupakan pengaruh dari pelaku itu sendiri. Meskipun demikian, suatu perbuatan dapat masuk akal hanya apabila perbuatan itu dilakukan oleh sesuatu yang bereksistensi. Karenanya, pengetahuan, kehendak, kekuasan, dan eksistensi seorang pelaku juga merupakan syarat bagi efisiensinya, tanpa memerhatikan apakah dia merupakan akibat dari efisiensinya atau bukan.

Jika dikatakan:

Jika Anda mengakui bahwa perbuatan boleh bersama-sama dengan pelaku tanpa salah satunya diakhirkan, maka jelas bahwa perbuatan harus bersifat temporal apabila pelaku itu temporal, dan kekal apabila pelaku itu kekal. Jika Anda menetapkan syarat bahwa perbuatan harus diakhirkan dari pelaku, maka ini merupakan syarat yang mustahil. Jika Anda menggerakkan tangan Anda di dalam sebuah gelas yang penuh air, air itu akan bergerak bersama-sama dengan gerakan tangan Anda, tidak sebelum atau sesudahnya. Jika air itu bergerak setelah tangan, maka tangan yang bergerak dan air yang belum bergerak akan ada bersama-sama di tempat yang sama. Apabila air bergerak sebelum gerakan tangan, maka gerakan air akan sekali lagi terpisah dari gerakan tangan. Tetapi ini tidak sesuai dengan "adanya sesuatu" sebagai akibat dari yang lain, suatu perbuatan yang berakibat dari yang lain. Maka apabila tangan yang bergerak di dalam air kita andaikan kekal (*qadim*), gerakan air itu juga kekal. Dan di dalam kekekalannya, gerakan air itu akan tetap menjadi suatu akibat. Karena menjadi akibat tidak sama dengan pengandaian keabadian itu sendiri. Demikian pula hubungan alam dengan Allah Swt.

Kami akan jawab:

Kami tidak menganggap mustahil bahwa perbuatan menyatu bersama dengan pelaku—setelah perbuatan itu adalah sesuatu yang berawal temporal. Misalnya, gerakan air adalah suatu peristiwa temporal yang timbul dari ketiadaan. Gerakan dapat merupakan suatu perbuatan dan bersifat immaterial baik tertunda dari zat pelaku, atau ada bersama-sama dengannya. Tetapi kami tak dapat mengakui kemungkinan suatu tindakan yang kekal. Karena

sesuatu yang tidak timbul dari ketiadaan hanya disebut perbuatan dalam pengertian metaforis dan sama sekali tak memiliki makna hakiki. Mengenai hubungan antara sebab dan akibat, keduanya mungkin bersifat kekal (*qadim*), atau keduanya bersifat temporal (*hadis*). Misalnya, dikatakan bahwa pengetahuan yang kekal adalah akibat dari adanya Tuhan yang *Qadim* (Kekal) sebagai yang mengetahui. Hal ini tak diperdebatkan. Yang diperdebatkan hanya berkisar tentang apa yang disebut perbuatan. Akibat dari suatu sebab tak disebut perbuatan dari sebab itu—kecuali dalam pengertian metaforisnya. Karena sudah merupakan syarat bagi suatu perbuatan untuk timbul dari ketiadaan (*'adam*). Apabila seseorang membolehkan kita untuk menyebut sesuatu yang kekal, yang abadi wujudnya, sebagai suatu perbuatan dari wujud lain, orang itu akan mempergunakan bahasa metaforis yang tak beralasan. Pernyataan Anda bahwa apabila gerakan sebuah jari bersama-sama dengan gerakan air diandaikan bersifat kekal (*qadim*), sedangkan gerakan air tidak keluar dari adanya—sebagai suatu perbuatan, adalah suatu usaha sengaja untuk mencipta kerancuan. Karena, jari-jari tidak mempunyai perbuatan. Perbuatan dimiliki oleh orang yang mempunyai jari-jari. Dan dia adalah pelaku yang berkehendak. Apabila pelaku itu diandaikan kekal (*qadim*), gerakan jari-jarinya tetap akan merupakan perbuatannya—karena setiap unit dari gerakan adalah suatu peristiwa temporal yang timbul dari ketiadaan. Maka dengan demikian, gerakan akan merupakan suatu perbuatan. Mengenai gerakan air, kami tidak akan mengatakan bahwa gerakan itu adalah perbuatan seorang yang menggerakkan tangan di dalam air. Sebaliknya, gerakan itu adalah perbuatan Tuhan—bagaimana pun ia dideskripsikan. Adanya sebagai perbuatan ditentukan oleh adanya sebagai sesuatu yang memiliki awal temporal,

bukan oleh kesinambungan proses lahirnya bagian-bagian yang membentuknya. Ia adalah perbuatan hanya karena ia memiliki awal temporal dalam rentang waktu.

Jika dikatakan:

Jika Anda mengakui bahwa hubungan antara perbuatan dan pelaku atas dasar bahwa pelaku dan perbuatan bereksistensi bersamasama—sebagaimana hubungan antara akibat dan sebabnya—kemudian menerima proyeksi keabadian hubungan kausal (*nisbah al-'iliah*), maka yang kami maksud dengan adanya alam sebagai perbuatan, tak lain hanyalah adanya alam sebagai akibat yang memiliki hubungan permanen dengan Allah Swt. Jika Anda tidak menyebutnya sebagai perbuatan, tentu kami tidak akan memperdebatkan penggunaan nama-nama yang sudah jelas artinya.

Kami akan menjawab:

Tujuan dari masalah ini hanya untuk menunjukkan bahwa Anda berpura-pura dan bersolek dengan nama-nama ini tanpa menetapkannya dalam pengertian hakiki. Bagi Anda, Allah tetap bukan pelaku menurut makna hakikinya dan alam bukan perbuatan-Nya menurut makna hakikinya juga. Penggunaan kata-kata "perbuatan" (*fi'l*) di dalam tesis-tesis hanya sebentuk bahasa metaforis, yang pada hakikatnya tak berdasar. Dengan ini maksud kami telah tercapai karena dalil ini telah dipaparkan dengan jelas.

KETIGA:

Tentang hubungan antara pelaku dan perbuatannya diperoleh alasan ketiga bahwa adanya alam sebagai perbuatan Tuhan adalah mustahil, menurut prinsip-prinsip yang dipegang teguh oleh para filsuf. Mereka mengatakan bahwa yang tunggal hanya akan melahirkan yang tunggal. Prinsip Pertama (Tuhan) adalah tunggal dari segala seginya. Sedang alam terdiri dari berbagai bagian. Karenanya, menurut prinsip dasar para filsuf, alam tidak dapat dibayangkan sebagai perbuatan/ ciptaan Tuhan.

Jika dikatakan:

Alam seluruhnya tak berasal dari Tuhan tanpa perantara. Apa yang berasal dari-Nya adalah satu, yaitu ciptaan pertama yang merupakan akal murni (*'aql mujarrad*/ pure intelligence), substansi yang berdiri sendiri, tidak bertempat; mengetahui dirinya sendiri, mengetahui Prinsipnya dan dalam bahasa teologis disebut malaikat. Darinya timbul akal kedua. Dari yang kedua lahir yang ketiga. Dari yang ketiga muncul yang keempat, begitu seterusnya—melalui perantara—sesuatu yang bereksistensi menjadi semakin banyak. Maka perbedaan dan banyaknya perbuatan dapat berasal dari:

1. Perbedaan daya-daya yang digunakan untuk berbuat (*quwwah fa'ilah*). Misalnya, dengan "daya hasrat" kita melakukan sesuatu yang berbeda dari apa yang kita lakukan dengan "daya marah".
2. Perbedaan materi-materi. Misalnya, matahari memutihkan pakaian yang dicuci, tetapi menghitamkan wajah seseorang; dan mencairkan sebagian substansi, tapi memadatkan lainnya.

3. Perbedaan alat-alat. Misalnya, seorang tukang kayu menggergaji dengan gergaji, menebang dengan kapak, dan melubangi dengan pisau.
4. Perbuatan yang timbul dari banyaknya perantara. Misalnya, satu perbuatan dikerjakan, kemudian perbuatan itu melahirkan perbuatan lain, sehingga akhirnya perbuatan itu menjadi banyak.

Semua bagian ini tidak dapat diaplikasikan pada Prinsip Pertama. Sebagaimana kita lihat di dalam argumen-argumen mengenai keesaan Tuhan (*tauhid*), bahwa zat Tuhan tidak memiliki keragaman, tidak mengandung dualitas, bahkan pluralitas, tidak sebagaimana materi. Kami telah mendiskusikan asal temporal akibat yang pertama, sebutlah "Materi Pertama" (*al-Maddah al-Ula*). Dan alat pun tak berbeda. Karena tidak ada *maujud* yang bersama-sama dengan Tuhan dan yang posisinya sama seperti eksistensi-Nya. Kami juga telah mendiskusikan asal-temporal "alat pertama" (*al-alah al-ula*). Karenanya, yang tersisa dari wacana ini hanyalah bahwa, pluralitas diri alam itu berasal dari Tuhan melalui perantara, sebagaimana telah kami kemukakan sebelumnya.

Kami akan menjawab:

Dari sini, mesti tidak ada wujud tunggal yang terdiri dari individu-individu, di dalam alam. Tetapi semua yang bereksistensi harus merupakan satuan-satuan atau unit-unit, yang masing-masing merupakan akibat dari satuan-satuan diatasnya, sebagaimana ia juga merupakan sebab bagi satuan lain yang berada di bawahnya, dan demikian seterusnya, hingga

rangkaian-rangkaian itu berakhir dengan suatu akibat yang pada dasarnya tak berakibat, dan suatu sebab yang pada akhirnya tak bersebab. Padahal kenyataannya tidak demikian. Sebab para filsuf mengatakan bahwa tubuh terdiri dari bentuk dan materi, dua hal yang menyatu untuk membentuk suatu entitas. Demikian pula, manusia terdiri dari tubuh dan jiwa, yang eksistensi masing-masing keduanya saling membutuhkan. Karena keduaduanya menggantungkan eksistensi mereka pada sebab lain. Demikian halnya dengan *falak*. Menurut para filsuf, *falak* juga terdiri dari tubuh dan jiwa. Jiwa tidak berasal dari tubuh, demikian pula tubuh tidak berasal dari jiwa. Tetapi kedua-duanya muncul dari sebab-sebab eksternal. Maka, bagaimana semua hal yang tersusun ini (*murakkabat*) bisa bereksistensi? Bukankah masing-masing hanya mempunyai sebab tunggal? Jika demikian, maka itu akan membatalkan pendapat mereka bahwa yang tunggal hanya melahirkan yang tunggal. Atau, apakah sesuatu yang tersusun (*murakkab*) berasal dari sebab yang tersusun pula? Dalam hal ini, pertanyaan tentang karakter sebab yang tersusun secara pasti mengarah dan menuju pada komposisi yang sederhana (*murakkab basit*). Sesungguhnya Prinsip itu sederhana dan entitas lainnya berkomposisi. Keduanya (*wujud basit* dan *wujud murakkab*) merupakan sebab-akibat yang dapat dipersepsikan keniscayaan bertemunya. Jika pertemuan tersebut terjadi, maka pernyataan para filsuf bahwa dari yang tunggal hanya melahirkan yang tunggal tidak bisa diterima kebenarannya secara rasional.

Apabila dikatakan:

Kesulitan ini akan terhindarkan jika teori kami bisa dipahami. Semua yang bereksistensi dapat dibagi ke dalam: (a) yang berada pada substrata (*mahall*/ tempat-tempat)—seperti aksiden-

aksiden (*al a'rad*) dan bentuk-bentuk (*suwar*)—dan (b) yang tidak berada pada substrata. Yang terakhir ini dapat dibagi ke dalam: (c) yang merupakan substrata/ tempat bagi lainnya seperti tubuh dan (d) yang bukan. Yang terakhir ini meliputi segala *maujud* semisal substansi-substansi yang berdiri sendiri. Substansi-substansi ini dapat dibagi ke dalam: (e) yang memengaruhi tubuh, sebut saja substansi-substansi tersebut dengan "jiwa" dan (f) yang tidak memengaruhi tubuh, tapi memengaruhi jiwa, sebut saja "akal murni" (*'aql mujarrad*).

Adapun *maujud* yang terdapat pada substrata—seperti aksiden-aksiden (*al-a'rad*)—memiliki asal temporal dan sebab-sebabnya juga temporal. Rangkaian dari sebab-sebabnya dan sebab dari sebab sebabnya berakhir pada satu prinsip yang temporal di satu segi dan abadi pada segi yang lain. Prinsip ini adalah gerak putar (*al-harakah ad-dauriyyah*). Tapi pembicaraan kita bukan tentang hal ini. Yang akan dibicarakan adalah tentang persoalan prinsip-prinsip yang berdiri sendiri dan tidak berada dalam substrata, yaitu:

1. Tubuh-tubuh, sebagai entitas yang paling bawah.
2. Akal-akal murni, yang sama sekali tidak berhubungan dengan tubuh-tubuh—baik dengan hubungan kausalitas yang efisien (*'alaqah fi'iyyah*) dan tidak pula terpasang pada tubuh-tubuh. Ia merupakan entitas yang berada pada tingkat tertinggi.
3. Jiwa-jiwa, yang berada di tengah-tengah, antara tubuh-tubuh dan akal-akal murni. Jiwa-jiwa berhubungan dengan tubuhtubuh karena ia memengaruhi dan mengaktifkan tubuh-tubuh. Jiwa-jiwa berada di tingkat tengah, menerima pengaruh dari akal-akal dan memberikan pengaruh pada tubuh tubuh.

Tubuh-tubuh yang dimaksud berjumlah sepuluh: sembilan langit, dan satu materi yang merupakan bahan lembah *falak* bulan. Kesembilan langit itu adalah makhluk-makhluk yang hidup, yang terdiri dari tubuh-tubuh dan jiwa-jiwa. Ia juga memiliki struktur hierarkis dalam eksistensinya, sebagaimana yang akan kami sebutkan.

Dari eksistensi Prinsip Pertama, akal yang pertama mengalir (beremanasi). Akal pertama adalah eksistensi yang berdiri sendiri, bukan tubuh dan tidak terpasang pada tubuh-tubuh. Ia mengetahui dirinya sendiri serta mengetahui Prinsipnya. Kami menyebutnya "akal pertama" (*al-'aql al-awwal*). Tetapi orang boleh saja menyebutnya "malaikat", "akal", atau apa saja yang disukai. Dari eksistensi akal ini muncul tiga hal: akal, jiwa *falak* yang paling jauh, yaitu langit yang kesembilan, dan tubuh *falak*-nya. Dari akal kedua ini muncul akal ketiga, jiwa *falak* bintang dan tubuh ruang angkasa. Dari akal ketiga muncul akal keempat, jiwa *falak* Saturnus dan tubuh *falak*nya. Dari akal yang keempat muncul akal yang kelima, jiwa *falak* Yupiter, dan tubuh *falak*-nya. Dan seterusnya hingga sampai pada suatu akal yang melahirkan akal yang terakhir, jiwa *falak* bulan dan tubuh *falak*-nya.

Akal yang terakhir ini disebut "akal aktif" (*al-'aql al-awwal*). Darinya muncul bahan *falak* Bulan—yaitu materi yang menerima penciptaan (*kaun*) dan kerusakan (*fasad*)—dan karakter-karakter dasar *falak* tersebut.

Kemudian, materi-materi berbaur dan bercampur—karena gerakan bintang-bintang—dengan pola percampuran beragam yang melahirkan tambang, tumbuh-tumbuhan, dan binatang.

Dari setiap akal tidak harus muncul akal yang lain, dan rangkaian-rangkaian itu tidak harus berakhir. Karena akal-akal

mempunyai perbedaan jenis, yang bisa cocok bagi yang satu tidak harus ada pada yang lainnya.

Lebih dari itu, setelah Prinsip yang pertama, akal-akal yang ada berjumlah sepuluh, dan *falak-falak* berjumlah sembilan. Maka prinsip-prinsip agung ini—setelah Prinsip Pertama—berjumlah sembilan belas. Dari situ diketahui bahwa di bawah masing-masing akal, terdapat tiga entitas: akal, jiwa *falak*, dan tubuh *falak* tersebut. Maka pada "prinsip"-nya itu, tidak boleh tidak harus ada pelipatan tiga (*taslis*). Kini, pluralitas pada "akibat pertama" tidak dapat dibayangkan, kecuali dari satu dimensi, yaitu bahwa "akibat pertama" mengetahui Prinsipnya, mengetahui dirinya sendiri, dan menjadi eksistensi yang mungkin (*mumkin al-wujud*) dengan sendirinya. Sebab keniscayaan eksistensinya (*wujub al-wujud*) berasal dari yang selain dirinya, bukan dari dirinya. Inilah tiga makna yang berbeda-beda. Makna paling mulia di antara ketiga pengetahuan (*ma'lumat*) itu harus dinisbatkan kepada yang paling mulia di antara ketiga aspek akibat yang pertama. Maka, sebuah akal muncul darinya, karena ia mengetahui prinsipnya. Dari situ juga muncul jiwa *falak*, karena ia mengetahui dirinya sendiri. Dan juga muncul tubuh *falak* karena ia merupakan eksistensi yang mungkin karena dirinya sendiri.

Maka kita harus mempertanyakan, dari mana pelipatan tiga ini diperoleh dalam akibat pertama, sementara prinsipnya tunggal? Jawabnya: dari Prinsip yang pertama hanya muncul satu entitas, yaitu esensi akal pertama yang dengannya akal pertama mengetahui dirinya sendiri. Maka pengetahuannya terhadap prinsipnya terbukti merupakan keharusan, meski keharusan itu tidak berasal dari prinsip itu. Sekali lagi, dengan menjadi eksistensi yang mungkin ada dengan sendirinya, akal pertama menggantungkan sifat mungkinnya pada dirinya sendiri, tidak

pada Prinsip Pertama. Kita tidak meragukan bahwa, apabila hanya satu yang harus muncul, akibat yang pertama masih tetap dapat memperoleh—tidak dari Prinsip yang pertama—beberapa hal penting (*umur daruriyyah*), baik merupakan sesuatu yang suplementatif (*idafiyyah*) atau tidak. Maka dengan itu pluralitas akan terwujud. Maka akibat pertama menjadi prinsip bagi pluralitas eksistensi. Dengan cara demikian, bertemunya yang sederhana (*albasit*) dengan yang tersusun (*al-murakkab*) dapat dimungkinkan. Sebab rangkaian hubungan demikian tidak dapat dihindari, dan hanya dengan cara demikian hubungan itu bisa terjadi. Pandangan inilah yang mesti dijadikan ketetapan. Dan keterangan ini diperlukan untuk memahami teori para filsuf.

Kami akan mengatakan:

Pandangan yang telah Anda kemukakan semuanya rancu dan kacau. Secara lebih tegas, pikiran-pikiran Anda merupakan kegelapan yang ditimbulkan di atas kegelapan. Apabila seseorang mengatakan bahwa dia melihat hal-hal semacam itu di dalam mimpinya, akan terbukti bahwa dia menderita suatu penyakit. Atau jika hal tersebut dikemukakan dalam diskusi tentang persoalan-persoalan fikih sebagai tempat untuk mengakhiri praduga dengan singkat, pasti akan dikatakan bahwa hal-hal tersebut merupakan khayal besar, yang tidak ada gunanya mengemukakan asumsi tentang validitasnya.

Sudut-sudut tempat penolakan terhadap hal-hal tersebut dapat dilakukan, tidak terhitung jumlahnya. Walaupun demikian, mari kita kemukakan beberapa alasan saja yang cukup membuktikan bahwa teori ini tak dapat diterima.

Pertama, kami akan mengatakan, Anda telah mengemukakan bahwa salah satu makna pluralitas pada akibat pertama adalah bahwa ia adalah sesuatu yang eksistensinya mungkin (*mumkin al-wujud*). Maka kami akan mempertanyakan, apakah kapasitasnya sebagai *mumkin al-wujud* identik dengan hakikat eksistensinya itu sendiri atau identik dengan yang lain darinya? Jika identik, pluralitas tidak akan muncul darinya. Tetapi jika lain daripada wujudnya, maka bagaimana Anda mengatakan bahwa pada Prinsip Pertama terdapat pluralitas? Ia adalah satu entitas yang bereksistensi, dan bersama dengan itu ia niscaya adanya (*wajib al-wujud*). Keniscayaan eksistensinya lain daripada wujud itu sendiri. Karenanya, pluralitas ini pada Prinsip Pertama memungkinkan hal-hal yang berbeda (*mukhtalifat*) untuk muncul dari-Nya. Apabila dikatakan bahwa yang niscaya-ada (*wajib al-wujud*) berarti tak lain daripada wujud itu sendiri, maka demikian pula kami akan mengatakan bahwa *mumkin al-wujud* tidak berarti lain kecuali wujud itu sendiri. Jika Anda katakan bahwa mungkin untuk mengetahui eksistensinya, sedang adanya sebagai sesuatu yang mungkin tidak diketahui, kecuali setelah adanya dalil lain. Karena itu, adanya sebagai sesuatu yang mungkin lain dari eksistensinya. Maka demikian pula pada yang niscaya-ada (*wajib al-wujud*), yaitu mungkin mengetahui eksistensinya, namun keniscayaannya tidak bisa diketahui kecuali setelah ada dalil lain. Maka keniscayaannya adalah sesuatu yang lain dari eksistensinya. Ringkasnya, eksistensi adalah sesuatu yang umum, yang terbagi pada "yang mungkin" (*mumkin*) dan "yang niscaya" (*wajib*). Jika perbedaan salah satu dari kedua pembagian itu merupakan tambahan pada sifat yang umum (*'am*) tersebut, maka demikian pula perbedaan yang lainnya. Dalam hal ini, keduanya tidak dapat dibedakan.

Apabila dikatakan:

Kemungkinan eksistensi bagi suatu entitas datang dari esensinya sendiri, sedangkan eksistensinya dari yang lain. Lalu bagaimana bisa, sesuatu yang datang dari dirinya dan dari yang lain menjadi sesuatu yang tunggal?

Kami akan menjawab:

Bagaimana keniscayaan eksistensi (*wajib al-wujud*) akan identik dengan eksistensi itu sendiri? Kita mungkin untuk menegasikan keniscayaan eksistensi dan—pada saat yang sama—mengafirmasi eksistensi. Satu-satunya yang benar dari segala sisi adalah tidak menerima afirmasi dan negasi sesuatu yang sama pada saat yang sama. Mustahil seseorang mengatakan bahwa ini adalah *maujud* dan bukan *maujud*, atau bahwa ini adalah *wajib* adanya dan bukan *wajib*. Tetapi seseorang harus mengatakan bahwa ini adalah suatu *maujud* dan ini bukan *wajib al-wujud*, sebagaimana juga mungkin dikatakan bahwa ini adalah suatu *maujud* dan bukan *mumkin al-wujud*. Dengan inilah kesatuan bisa diketahui. Dan pengandaian hal tersebut dalam hal Prinsip Pertama adalah tidak benar, jika benar—sebagaimana telah mereka sebutkan—bahwa kemungkinan wujud (*mumkin al-wujud*) tidak identik dengan eksistensi (*wujud*) dari yang mungkin itu sendiri.

Kedua: kami akan mempertanyakan, apakah pengetahuan akibat pertama tentang prinsipnya identik dengan eksistensinya dan dengan pengetahuannya tentang dirinya sendiri, atau lain dari keduanya? Jika pengetahuan itu identik, maka pada karakter dasarnya tak akan ada pluralitas, kecuali karakter dasarnya sendid ditafsirkan menurut istilah-istilah pluralitas. Tetapi apabila pengetahuan itu lain daripada keduanya, maka pluralitas

semacam itu juga ada pada Prinsip Per tama. Sebab dia juga mengetahui dirinya sendiri serta sesuatu yang lain dari dirinya sendiri. Jika mereka beranggapan bahwa, pengetahuan tentang esensi dirinya identik dengan esensinya, dan dia tidak dapat mengetahui dirinya sendiri selama ia tidak tahu bahwa dia adalah prinsip bagi eksistensi-eksistensi yang lain, maka pengetahuannya sesuai dengan objek pengetahuan. Maka semua wujud berasal dari esensinya.

Dalam hal ini akan dijawab: demikian pula, pengetahuan tentang diri bagi akibat pertama identik dengan esensinya. Jika ia mengetahui dengan substansinya, maka ia mengetahui dirinya. Demikian juga, yang mengetahui (*'aqil*), pengetahuan (*'aql*), dan objek pengetahuan (*ma'qul*) merupakan satu kesatuan. Pengetahuan tentang dirinya identik dengan esensinya. Pengetahuan mengetahui dirinya sendiri sebagai akibat dari sebabnya. Karena pengetahuan menjadi sama dengan objek pengetahuan, sehingga segala sesuatu dapat dikembalikan kepada esensinya. Jadi, sama sekali tidak ada pluralitas dalam hal ini, atau jika pluralitas itu ada, ia akan ada pada Prinsip Pertama. Maka darinya akan muncul keragaman dan pluralitas akan terus muncul. Mari kita tinggalkan klaim ketunggalannya dari segala segi, jika ketunggalan secara berlawanan dipengaruhi oleh bentuk pluralitas.

Apabila dikatakan:

Prinsip Pertama tidak mengetahui apa pun kecuali esensi dirinya. Pengetahuan tentang dirinya sama seperti esensinya. Maka pengetahuan, orang yang tahu dan objek pengetahuan, semuanya adalah satu. Dan dia tidak mengetahui sesuatu pun yang lain daripada dirinya sendiri.

Jawabannya dari dua segi:

Pertama, ajaran—yang mana Ibnu Sina dan banyak pemikir lainnya telah meninggalkannya—ini sangat rancu. Mereka berkata bahwa Prinsip Pertama mengetahui dirinya sebagai Prinsip Emanasi dari semua yang beremanasi darinya. Dia mengetahui seluruh *maujud*—dengan segala macamnya—bukan dengan pengetahuan khusus dan partikular, tapi dengan pengetahuan universal. Mereka terbawa kepada sikap merendahkan teori bahwa dari Prinsip Pertama hanya akan muncul satu akal. Dia tidak mengetahui segala yang keluar darinya. Karena, "akibat" (*ma'lul*) yang muncul darinya adalah akal, dan ia melahirkan: akal lain, jiwa *falak*, dan tubuh *falak* tersebut. "Akibat" mengetahui dirinya sendiri, mengetahui ketiga akibat yang muncul darinya serta mengetahui sebab atau prinsipnya. Maka akibat lebih mulia daripada sebab. Karena sebab hanya melahirkan satu hal, sedangkan akibat melahirkan tiga hal. Selain itu sebab tidak mengetahui sesuatu pun yang lain dari dirinya, sedangkan akibat mengetahui dirinya sendiri, sebabnya, dan ketiga akibatnya.

Orang yang merasa puas dengan menjadikan konsepsinya mengenai Tuhan hanya merujuk pada strata ini, benar-benar telah menjadikan-Nya lebih rendah daripada wujud lain, yang mengetahui dirinya sendiri serta sesuatu yang lain daripada dirinya. Karena, sesuatu yang mengetahui lainnya serta dirinya sendiri akan lebih mulia daripada yang hanya mengetahui dirinya sendiri dan tidak mengetahui lainnya.

Akhir dari semua penjelajahan mereka mengenai keagungan Tuhan adalah bahwa mereka telah menghancurkan semua pengertian tentang keagungan. Mereka telah menyamakan kondisi-Nya dengan kondisi seorang yang telah mati yang tidak

menyadari segala yang terjadi di dunia. Hanya saja ia berbeda dengan orang yang telah mati, karena ia masih mengetahui dan menyadari diri-Nya sendiri. Itulah sebabnya Allah Yang Mahasuci mengutuk orang-orang yang menyimpang dari jalan-Nya, yang berusaha menumbangkan jalanjalan petunjuk, yang menolak kebenaran flrman-Nya: *"Aku tidak menyeru mereka supaya mempersaksikan penciptaan langit-langit dan Bumi, atau penciptaan diri mereka sendiri"*, yang mempunyai pikiran-pikiran hina tentang Tuhan, yang memercayai bahwa manusia kuasa untuk memahami hal ihwal ketuhanan, yang di dalam akal mereka bercokol kepercayaan yang tak berdasar petunjuk, dan yang mengaku bahwa di dalam masalah penjelajahan intelektual mereka tak wajib mengikuti para nabi dan rasul. Tetapi merupakan sesuatu yang alamiah bahwa mereka mendapatkan diri mereka terpaksa mengakui—sebagai kesimpulan dan substansi penjelajahan intelektual mereka—sesuatu yang dapat membuat seseorang heran jika mendengarnya walau hanya melalui mimpi.

Kedua: orang yang berpendapat bahwa Prinsip Pertama tidak mengetahui apa pun kecuali dirinya sendiri, hanya berhasil menolak pendapat orang yang meniscayakan pluralitas. Sebab kalau dia memercayai pengetahuannya tentang berbagai *wujud* yang lain, maka pengetahuan tentang diri itu mesti tidak identik dengan pengetahuan ten tang berbagai *wujud* yang lain. Ini merupakan sesuatu yang niscaya bagi akibat pertama. Maka semestinya ia tidak mengetahui kecuali dirinya. Karena jika akibat pertama telah mengetahui Prinsip Pertama atau sesuatu yang selain dirinya, maka pengetahuan tersebut tidak identik dengan esensinya sendiri, dan akan memerlukan suatu sebab selain sebab bagi wujudnya sendiri. Padahal tidak ada sebab kecuali sebab

dirinya sendiri, yaitu Prinsip Pertama. Maka semestinya ia tidak mengetahui kecuali pada esensi dirinya sendiri. Dengan demikian pluralitas yang muncul dari sudut pandang ini tertolak.

Apabila dikatakan:

Setelah akibat pertama bereksistensi dan mengetahui esensi dirinya, maka tidak boleh tidak ia mesti mengetahui Prinsip Pertama.

Kami akan menjawab:

Apakah hal tersebut mesti terjadi dengan sebab atau tanpa sebab? Jika ia memerlukan sebab, tidak ada sebab lain kecuali prinsip pertama, sementara ia adalah tunggal. Maka tidak dapat dibayangkan bahwa dari yang tunggal harus muncul sesuatu yang lebih dari satu. Karena *wujud* akibat pertama adalah sesuatu yang telah muncul, bagaimana sesuatu yang lain dapat muncul juga?

Namun jika pengetahuan atas prinsip itu tidak memerlukan sebab untuk sama dengan *wujud* akibat pertama dan pengetahuan atas diri, maka kami harus menyimpulkan bahwa dari *wujud* pertama mesti lahir *wujud* yang banyak dengan tanpa sebab, dan bahwa pluralitas tidak mesti lahir dari *wujud* yang banyak itu. Jika keterangan mengenai pluralitas semacam ini ditolak—berdasarkan asumsi bahwa *wajib al-wujud* adalah satu dan bahwa tambahan terhadap yang tunggal merupakan kemungkinan yang memerlukan sebab—maka demikian pula akibat yang pertama. Karena apabila pengetahuan yang dimiliki oleh akibat pertama itu merupakan kemestian *per se*, maka itu akan menolak diktum para filsuf bahwa *wajib al-wujud* itu hanya satu. Namun, jika

pengetahuan itu merupakan sesuatu yang mungkin, maka pengetahuan itu harus mempunyai sebab. Karena tidak ada sebab baginya, maka ia tidak dapat mengetahui eksistensinya. Jelas bahwa pengetahuan tersebut bukan suatu kemestian bagi watak kemungkinan akibat pertama, karena kapasitasnya sebagai sesuatu yang mungkin ada (*mumkin al-wujud*). Sesungguhnya, kemungkinan eksistensi adalah suatu kemestian bagi setiap akibat. Tetapi kapasitasnya sebagai yang mengetahui melalui sebab bukan merupakan kemestian dalam eksistensi dirinya. Tentu demikian pula, bahwa adanya sebab sebagai yang mengetahui terhadap akibat, yang bukan merupakan kemestian dalam eksistensi dirinya. Bahkan, kemestian pengetahuan terhadap akibat lebih jelas dari keharusan pengetahuan terhadap sebab.

Maka kini sudah jelas bahwa pluralitas yang diperoleh dari pengetahuan akibat pertama terhadap prinsipnya adalah mustahil. Karena ia tidak memiliki prinsip dan ia juga bukan merupakan bagian dari kemestian dalam eksistensi dirinya. Dan ini adalah kesimpulan yang tidak dapat dihindarkan.

Ketiga: apakah pengetahuan terhadap diri yang dimiliki oleh akibat pertama identik dengan esensinya, atau tidak? Mustahil mengatakan bahwa itu identik. Karena pengetahuan tidak dapat disamakan dengan sesuatu yang diketahui. Tetapi, jika itu lain dari esensinya, perbedaan yang sama juga mesti ada dalam hal Prinsip Pertama. Maka, darinya pluralitas mesti muncul. Lebih dari itu, di sana tidak hanya terdapat pelipatan tiga (*taslis*)—seperti anggapan para filsuf—tapi justru pelipatan empat (*tarbi'*) karakter, yaitu (1) esensinya, (2) pengetahuan terhadap dirinya sendiri, (3) pengetahuan terhadap prinsipnya, dan (4) kapasitasnya sebagai *mumkin al-wujud* dengan dirinya

sendiri. Bahkan dapat ditambahkan satu aspek lagi, yaitu bahwa ia merupakan *wajib al-wujud* karena sebab eksternal. Maka yang akan muncul adalah pelipatan lima (*takhmis*) sebagai prinsip keterangan tentang pluralitas. Dan dari sini akan jelas betapa spekulasi-spekulasi para filsuf ini hanyalah omong-kosong.

Keempat: karakter pelipatan tiga pada akibat pertama tidak cukup untuk menerangkan pluralitas. Sebagai contoh kita lihat tubuh langit pertama. Para filsuf akan menganggap bahwa dalam pengertian tunggal, ia mesti berasal dari esensi prinsip. Tetapi di dalamnya terdapat tiga komposisi. *Pertama,* tubuh langit pertama terkomposisi dari bentuk dan materi, sebagaimana, menurut mereka, semua tubuh lain. Maka bentuk dan materi harus memiliki prinsip-prinsip yang berbeda, karena masing-masing tidak sama. Para filsuf menolak bahwa, baik bentuk ataupun materi dapat merupakan sebab independen bagi yang lain sehingga salah satunya menjadi sebab dengan perantara satunya, tanpa perlu sebab lain yang ditambahkan atasnya.

Kedua, tubuh *falak* tertinggi mempunyai ukuran tertentu. Spesifikasi ukuran ini, sebagaimana dibedakan dari semua ukuran dan kuantitas yang lain, merupakan tambahan kepada wujudnya sendiri. Karena itu, wujudnya mungkin lebih besar atau lebih kecil daripada ukuran yang sebenarnya. Maka, mesti ada sebab bagi spesifikasi ukuran ini, dan sebab itu harus merupakan tambahan pada sesuatu yang sederhana yang mengharuskan eksistensi tubuh langit pertama. Eksistensi tubuh langit pertama tidak boleh serupa dengan eksistensi akal. Karena akal adalah eksistensi murni yang tidak memiliki kuantitas khusus yang bertentangan dengan seluruh kuantitas lain. Maka boleh dikatakan bahwa akal hanya bersandar kepada suatu sebab sederhana (*'ilah basitah*).

Jika dikatakan:

Sebab penentuan suatu ukuran tertentu ialah bahwa kalau tubuh langit pertama lebih besar daripada yang semestinya, maka ia akan melebihi syarat-syarat sistem universal. Dan apabila ukurannya lebih kecil, maka ia tidak akan pas untuk sistem yang dikehendaki.

Kami akan menjawab:

Untuk menentukan arah sistem itu, apakah memadai dengan eksistensi sistem yang ada di dalamnya, atau memerlukan sebab untuk mengadakannya? Apabila Anda menganggap hal itu cukup, maka Anda tidak perlu harus menetapkan semua sebab. Lalu Anda harus mengatakan bahwa adanya sistem yang imanen di dalam *maujudat* universal memerlukan—dengan sendirinya dan bebas dari sebab tambahan—eksistensi *maujudat* universal itu. Tetapi jika Anda mengatakan bahwa karakter tertentu dari sistem itu tidak cukup beralasan bagi eksistensi sesuatu yang merupakan sistem itu, maka Anda harus juga menerima bahwa karakter itu tak akan cukup pula bagi penentuan satu di antara beberapa kuantitas serupa, dan bahwa kami akan memerlukan, tidak hanya suatu sebab penentuan salah satu dari beberapa kuantitas, tetapi juga suatu sebab komposisi bentuk dan materi di dalam tubuh langit yang pertama.

Ketiga, falak tertinggi memiliki dua sudut yang merupakan dua kutub. Dua kutub ini tetap tempatnya dan tidak pernah pindah dari tempatnya. Tetapi bagian-bagian lain dari zona (*mantiqah*) itu mempunyai posisi-posisi yang berbeda. Maka hanya satu dari kedua hipotesis ini yang dapat dimungkinkan. *Pertama,* dapat dikatakan bahwa semua bagian *falak* yang pertama

adalah sama. Tetapi kemudian bagaimana hanya dua yang dipilih, di antara semua bagian-bagiannya untuk dijadikan dua kutub?

Atau, sebagai alternatif kedua, dapat dikatakan bahwa *falak* tertinggi memiliki bagian-bagian yang beragam. Sebagiannya memiliki ciri-ciri khusus yang tidak dimiliki oleh sebagian lainnya. Lalu apa prinsip berbagai bagian yang beragam ini? Sementara *falak* pertama (tertinggi) tidak akan lahir kecuali dari sesuatu yang tunggal dan sederhana. Dan yang sederhana (*basit*) ini hanya memunculkan sesuatu yang bentuknya sederhana dan homogen, yaitu sebuah bentuk bola. Bentuk itu bebas dari ciri-ciri istimewa yang beragam. Karenanya, ini suatu dilema yang tak dapat dipecahkan.

Apabila dikatakan:

Bisa saja, akibat pertama, sebagai prinsip bagi akibat-akibat yang lain, pada dirinya sendiri memiliki bentuk pluralitas tertentu yang, meskipun demikian, tidak timbul dari Prinsip Pertama. Kami hanya dapat mengetahui tiga atau empat bentuk pluralitas dan sebagian lainnya masih tetap tidak kita ketahui. Tetapi ketidaktahuan kami tentang bentuk-bentuk itu tidak menggoyahkan keyakinan kami bahwa harus ada pluralitas pada prinsip itu sendiri, karena yang tunggal (*wahid*) tidak bisa melahirkan pluralitas (*kasirah*).

Kami akan menjawab:

Apabila Anda menerima ini, maka Anda harus mengatakan bahwa semua *maujud* pada semua pluralitasnya—yang sampai ribuan—muncul dari akibat pertama. Anda tidak perlu membatasi

prosesi dari akibat pertama itu atas tubuh dan jiwa *falak* pertama. Mungkin harus dikatakan bahwa darinya harus beremanasi semua jiwa-jiwa *falak* dan jiwa-jiwa manusia serta semua benda bumi dan benda langit, dengan berbagai jenis pluralitas yang mesti ada padanya yang belum sepenuhnya diketahui. Dengan begitu, ia akan tidak perlu terhadap akibat pertama.

Kemudian, sebagai suatu konsekuensi yang semestinya, sebab yang pertama dapat saja tidak dibutuhkan lagi. Karena apabila Anda membolehkan munculnya pluralitas—yang dikatakan muncul tanpa suatu sebab padahal ia bukan merupakan kemestian pada akibat pertama—Anda juga dapat membolehkan bahwa pluralitas semacam itu bisa ada bersama-sama dengan sebab pertama dan eksistensinya sendiri menjadi tidak bersebab. Juga akan dikatakan bahwa seharusnya sebab pertama terjadi dan jumlahnya tidak dapat diketahui. Setiap kali eksistensinya dibayangkan tanpa sebab bersama yang pertama, demikian pula hal tersebut akan mungkin dibayangkan tanpa sebab bersama yang kedua. Bahkan, kata "pertama" dan "kedua" tidak mempunyai arti. Karena keduanya tidak terpisah menurut batasan ruang dan waktu. Maka sesuatu yang tidak menyebabkan sebab pertama dan akibat pertama terpisah menurut ruang dan waktu, dan yang dapat ada tanpa sebab, maka salah satunya tidak dikhususkan untuk disandarkan kepada yang salah satu lainnya.

Jika dikatakan:

Pluralitas benda-benda melebihi jumlah ribuan. Tetapi diragukan bahwa pluralitas akibat pertama akan mencapai jumlah sebanyak itu. Karenanya, kami telah memperbanyak jutnlah perantaraperantara.

Kami akan menjawab:

Mengatakan bahwa hal itu "diragukan" adalah omong kosong belaka yang tidak dapat dijadikan dasar bagi keputusan intelektual. Anda telah mengatakan bahwa hal itu mustahil. Tetapi kemudian kami kami bertanya, mengapa mesti mustahil? Jika ketunggalan telah terlampaui, dan kita telah memercayai bahwa dua atau tiga hal dapat dimungkinkan untuk menjadi aksiden-aksiden terpisah dari akibat pertama—yang tidak berasal dari sebab pertama—maka bagaimana kami dapat menolak itu dan apa yang akan menjadi kriteria kami? Apa yang menghalangi kami dari melampaui jumlah sampai empat, atau lima, atau bahkan sampai seribu? Orang yang melampaui suatu jumlah dan menentukan satu jumlah tertentu sebagai batas, kami sadar bahwa kemungkinan kembali ke jumlah yang lebih rendah telah tertutup. Dan ini mempakan sesuatu yang pasti.

Kemudian kami akan mengatakan bahwa keterangan ini absurd dalam hal akibat kedua. Karena akibat kedua adalah *falak* bintangbintang (falak al-kawakib) yang dikatakan berasal dari akibat ini. *Falak* itu memiliki sekitar seribu dua ratus bintang yang berbeda-beda ukuran, bentuk, posisi, warna, pengaruh, serta kebahagiaan dan kesengsaraannya. Sebagian berbentuk sapi betina, sapi jantan, dan serigala, sedangkan sebagian yang lainnya berbentuk manusia. Pengaruhnya di satu tempat pada alam terendah berbeda-beda: memberikan pendinginan, pemanasan, nasib baik, dan nasib buruk. Dan kuantitas kuantitasnya secara mendasar berbeda-beda satu sama lain. Maka tidak mungkin untuk mengatakan bahwa semua bintang ini merupakan jenis tunggal bersamaan dengan perbedaan-perbedaannya. Jika itu mungkin, maka juga akan mungkin untuk mengatakan bahwa

semua tubuh alam adalah satu jenis di dalam "ketubuhannya" (*jismiyyah*) dan diatur oleh satu sebab. Perbedaan sifat, substansi, dan konstitusi di antara tubuh-tubuh itu membuktikan bahwa tubuh-tubuh itu berbeda satu sama lain. Demikian pula bintang-bintang berbeda satu sama lainnya. Masing-masing memerlukan satu sebab yang terpisah—karena bentuknya, materinya, adaptasinya yang spesifik—dan berbeda-beda terhadap panas atau dingin, serta adaptasinya yang tertentu terhadap bentuk-bentuk bintang yang berbeda-beda. Apabila pluralitas semacam itu dapat dibayangkan pada akibat kedua, maka juga dapat dibayangkan pada akibat pertama. Dengan demikian, nilai hipotesis keduanya tidak diperlukan lagi.

Kelima, kami akan mengatakan: meskipun kami menerima postulat-postulat yang dingin dan asumsi-asumsi yang rusak ini, tetapi mengapa Anda tidak malu-malu mengatakan bahwa sifat *mumkin al-wujud* pada akibat pertama menuntut eksistensi benda *falak* yang tertinggi darinya, bahwa pengetahuan dirinya menuntut eksistensi jiwa *falak* darinya dan bahwa pengetahuannya mengenai Prinsip Pertama menuntut eksistensi akal *falak* darinya? Apa bedanya pernyataan ini dengan pernyataan seseorang bahwa, karena dia mengetahui *wujud* manusia yang gaib, bahwa *wujud*-nya adalah sesuatu mungkin dan bahwa dia mengetahui dirinya dan penciptanya, maka hanya disimpulkan bahwa dari kemungkinan wujudnya harus timbul eksistensi suatu *falak*? Terhadap asumsi tersebut, juga perlu dipertanyakan: apa hubungan antara kemungkinan wujud dan tubuh *falak*nya? Demikian juga dari pengetahuan tentang diri dan pengetahuan tentang penciptanya harus timbul dua hal lain. Dan jika hal ini akan ditertawakan kala dibicarakan dalam konteks manusia,

asumsi itu pun harus juga ditertawakan saat dibicarakan dalam konteks *maujud* lain. Karena kemungkinan wujud adalah satu kesimpulan yang tidak bisa berbeda karena perbedaan zat yang mungkin, baik wujud yang murigkin itu berupa manusia, malaikat atau *falak*. Saya tidak tahu bagaimana orang yang gila itu puas dengan postulat-postulat tersebut, apalagi pemikir-pemikir intelek yang "membelah rambut" (teori yang tidak jelas maksudnya) dengan hipotesis-hipotesisnya tentang hal-hal yang rasional.

Jika seseorang mengatakan:

Jika Anda sudah menolak teori-teori para filsuf itu, lalu apa yang akan Anda katakan? Apakah Anda berpandangan bahwa dari yang tunggal—dalam berbagai sisinya—dapat muncul dua hal yang berbeda? Jika memang demikian tentu mengaburkan tatanan rasionalitas sehingga membingungkan akal. Atau Anda mengatakan bahwa pada Prinsip Pertama terdapat pluralitas? Ini pun akan berarti Anda meninggalkan ajaran tauhid. Atau Anda juga mengatakan bahwa di dalam alam tak terdapat pluralitas? Ini pun akan memaksa Anda untuk rnengakui pendapat yang telah dikernukakan oleh para filsuf.

Kami akan menjawab:

Dengan buku ini kami tidak hadir sebagai pembangun sistem. Kami hanya bermaksud untuk rnengacak-acak berbagai teori para filsuf. Tujuan itu telah kami capai. Walaupun demikian, kami akan mengatakan, orang yang berpendapat bahwa

memercayai prosesi kemunculan “dua” dari “satu” bertentangan dengan realitas indrawi, atau bahwa pengandaian beberapa sifat kekal dan abadi dari Prinsip Pertama bertentangan dengan ajaran tauhid. Jelas bahwa kedua pernyataan itu tidak beralasan. Para filsuf tidak mampu rnembuktikan proposisi ini. Kemustahilan prosesi munculnya “dua” dari “satu” tidak dapat terbukti sebagairnana terbuktinya kemustahilan keberadaan seseorang di dua tempat dalam waktu bersamaan. Secara umum, kernustahilan itu tidak diketahui secara *daruri* dan secara penyelidikan. Maka apa yang mencegah seseorang dari memercayai bahwa prinsip pertama merupakan pelaku yang mengetahui, berkehendak dan berkuasa, bahwa ia melakukan apa yang ia kehendaki, menghukum sebagaimana yang dia sukai dan bahwa dia menciptakan makhluk-makhluk yang sama dan yang tidak sama, kapan pun dan dengan cara bagaimana pun yang ia kehendaki. Kernustahilan kepercayaan sernacam itu tidak diketahui dengan kemestian akal dan penelitian rasional. Sebaliknya, nabi-nabi yang didukung dengan mukjizat-mukjizat telah menjelaskannya. Karena itu, kita wajib memercayai mereka.

Pembahasan tentang cara bagaimana perbuatan muncul dari Tuhan berdasar kehendak merupakan kerja tak berguna dan ambisi tak bertujuan. Orang-orang yang berusaha menyingkap hubungan antara yang muncul dan prinsipnya hanya mampu menyimpulkan pengernbaraan intelektual mereka dengan mengatakan bahwa dari sifat mungkinnya “akibat pertarna” muncul tubuh *falak*, dan dari pengetahuan dirinya muncul jiwa *falak* itu. Tetapi kesimpulan ini adalah suatu kebodohan, bukan penjelasan yang mencerahkan tentang hubungan tersebut.

Karenanya, marilah kita terima keterangan para nabi mengenai dasar-dasar masalah ini dan mari mematuhinya. Sebab akal tidak akan mampu untuk menentangnya. Mari kita tinggalkan pembahasan tentang "mengapa", "berapa", dan "apa". Karena hal-hal ini berada di luar kemampuan manusia. Inilah alasan mengapa pembawa syariat (Nabi Muhammad Saw.) bersabda: *"Berpikirlah kalian tentang ciptaan dan aktivitas kreatif Tuhan, dan jangan berpikir tentang esensi-Nya (zat Allah)."*

MASALAH KEEMPAT: Penjelasan Tentang Ketidakmampuan Filsuf Membuktikan Eksistensi Pencipta Alam

Kami katakan bahwa (dalam konteks ini) umat manusia terbagi menjadi dua kelompok.

Pertama, kelompok penganut kebenaran (*ahl al-haqq*). Mereka berpandangan bahwa alam memiliki awal waktu (*hadis*) dan berdasar pengetahuan niscaya rasional (*daruri*) mereka tahu bahwa sesuatu yang memiliki awal waktu tidak bisa ada dengan sendirinya, sebab ia memerlukan pencipta. Dengan demikian, pandangan mereka tentang pencipta dapat diterima akal sehat.

Kedua, kelompok materialis. Kelompok ini berpendapat bahwa alam tidak memiliki awal waktu (*qadim*), sudah demikian adanya sejak awal, sehingga tidak memerlukan pencipta. Pandangan ini juga masuk akal, sekalipun terdapat bukti rasional yang ddapat dikembangan untuk membantahnya.

Para filsuf menyatakan bahwa alam tidak memiliki awal waktu (*qadim*), namun bersama itu mereka juga menetapkan eksistensi pencipta alam. Dalam formasi dasarnya, teori ini sudah

mengidap *self contradictiory*. Oleh karena itu tidak diperlukan argumen untuk membantahnya.

Jika dikatakan: ketika kita menyatakan bahwa alam memiliki pencipta, kami tidak memaksudkannya sebagai pekerja yang berbuatatas kehendaknya sendiri setelah sebelumnya tidak berbuat apa-apa, seperti yang kita lihat pada pekerjaan seseorang dalam profesi: penjahit, tukang tenun, dan pembuat bangunan. Namun yang kami maksud dengan pencipta disini adalah "sebab" (*'illah*) adanya alam, yang kami sebut Prinsip Pertama (*Al-Mabda' 'al-Awwal*). Artinya, keberadaannya tidak memerlukan sebab, sedangkan ia sendiri adalah sebab bagi keberadaan yang lainnya. Dalam kondisi inilah kami menyebutnya sebagai "pencipta".

Ketetapan adanya fakta (*maujud*) yang tidak memiliki sebab untuk keberadaannya memang diakui kebenarannya berdasar memiliki sebab untuk keberadaannya memang diakui kebenarannya berdasar argumen konklusif berikut ini. Kita katakan: alam dan eksistensi segala yang ada di dalamnya bisa dilihat dari dua sisi: (1) memiliki sebab, (2) tidak memiliki sebab. Jika memiliki sebab, maka sebab (yang menyebabkan adanya alam dan segala isinya) juga memiliki dua kemungkinan: memiliki sebab dan tidak memiliki sebab. Dan begitulah wacana tentang sebab atas sebab. Dalam hal ini terdapaat dua alternatif: (1) terjadi rangkaian sebab akibat yang tidak berujung (*ad infinitum*), yaang merupakan kemustahilan, (2) rangkaian sebab yang berujung pada satu titik. Yang terakhir inilah yang menjadi "sebab pertama", yang tidak memiliki sebab bagi eksistensinya. Sebab terakhir ini kami sebut "Prinsip Pertama". Jika alam ada sendiri tanpa sebab, maka Prinsip Pertamanya sudah jelas. Karena sebenarnya yang kami maksud dengan Prinsip Pertama tersebut tak lain adalah fakta yang tidak memiliki sebab. Ketetapan

semacam ini merupakan kebenaran yang berdasarkan argumen niscaya rasional (*darurah*).

Tapi Prinsip Pertama itu tidak bissa berupa langit, sebab ia terdiri dari sejumlah bagian, sedangkan bukti kesatuan Ilahi (*tauhid*) tidak bisa membenarkannya. Kesalahan ini dapat diketahui dengan melihat sifat esalahan ini dapat diketahui dengan melihat sifat yang dimiliki oleh Prinsip Pertama. Walaupun dikatakan bahwa langit itu satu, merupakan satu tubuh (jisim *wahid*), satu matahar, satu matahari atau lainnya, hal itu tetapatau lainnya, hal itu tetap tidak bisa diterima, karena berupa tubuh (jisim). Sedangkan tubuh mesti terdiri dari bentuk (*surah/ form*) dan materi (*huyuli/ matter*). Sementara Prinsip Pertama tidak boleh tersusun dari bagian-bagian (*murakkab*). Ini bisa diketahui dengan mencermati "argumen kedua".

Yang kami maksudkan adalah bahwa fakta yang tidak memiliki sebab bagi eksistensinya diakui ada berdasarkan penalaran niscaya rasional dan konsensus, sebab silang pendapat dalam persoalan ini hanya berkisarpendapat dalam persoalan ini hanya berkisar pada wilayah sifat-sifatnya. Inilah yang kami maksud dengan Prinsip Pertama.

Tanggapan atas pandangan tersebut bisa dilihat dari dua sisi. *Pertama,* sebagai konsekuensi niscaya dari arah pemikiran Anda adalah bahwa tubuh-tubuh alam tidak berawal (*qadim*) juga, tanpa sebab. Dan menurut Anda kekeliruan hal tersebut dapat diketahui dengan melihat "argumen kedua". Setelah ini kami akan membantah pandangan Anda dalam persoalan kesatuan (*tauhid*) dan negasi sifat-sifat.

Kedua, khusus terkait dengan masalah ini, penting dikatakan bahwa ketetapan tentang segala yang ada memiliki sebab, sebab

(yang menyebabkannya) memiliki sebab juga, sebab dari sebab itu juga memiliki sebab, dan begitu seterusnya tanpa ujung, merupakan ketetapan hipotetik. Apa yang Anda katakan bahwa mustahil menetapkan rangkaian sebab tanpa ujung tidak dapat memperkuat argumen Anda. Karena kami mempertanyakan, apakah Anda mengetahui hal tersebut secara pasti tanpa perantara (kesimpulan langsung yang ditarik dari penalaran secara rasional) atau melalui perantara (menggunakan argumen deduktif)? Dalam kasus ini tidak ada argumen dari penalaran rasional. Dan metode penalaran teoritis yang Anda sebutkan tidak bisa diterima karena adanya kemungkinan eksistensi fenomena-fenomena temporal (*hawadis*) yang tidak memiliki awal. Jika sesuatu yang tak terhingga (*la nihayah*) bisa masuk menjadi bagian dari eksistensi, lalu mengapa tidak diberlakukan adanya sebgaian fenomena temporal yang menjadi sebab bagi sebagian yang lain sehingga berakhir pada akibat (*ma'lul/ effect*) yang tidak bisa melahirkan akibat di ujung terakhir, dan di sisi yang lain, rangkaian itu tidak berakhir pada sebab yang tidak memiliki sebab? Hal itu dapat diilustrasikan dengan "masa lalu" yang memiliki akhir, yaitu "masa sekarang" yang segera berlalu, sementara ia (masa lalu) tidak memiliki batas awal.

Jika Anda mengira bahwa fenomena-fenomena temporal masa lalu (*hawadis madiyah*) tidak bisa menjadi *maujud* secara bersama-sama pada saat ini atau pada saat yang lain, sementara yang tidak ada (*ma'dum*) tidak bisa dideskripsikan dengan ukuran berhingga dan tak berhingga, maka Anda harus memberlakukan hukum itu terhadap jiwa-jiwa manusia yang berpisah dari jasadnya. Sebab menurut Anda, jiwa-jwa itu tidak akan binasa, dan *maujud* yang berupa jiwa-jiwa telah berpisah dari segi jumlahnya. Karena sperma (yang mnjadi manusia berjiwa) berasal

dari manusia, padahal manusia terbentuk dari sperma, dan begitu seterusnya tanpa akhir. Kemudian, jika manusia mati, jiwanya akan tetap ada. Dalam aspek bilangannya, jiwa itu bukanlah jiwa orang mati sebelum, bersamaan atau sesudah yang memiliki jiwa tersebut. Jika seluruh jiwa dalam aspek macam (*nau'*)-nya adalah satu, maka—menurut Anda—di dalam wujud pada setiap keadaan terdapat jiwa yang secara bilangan tak berhingga.

Jika dikatakan:

Jiwa itu tidak memiliki keterkaitan antara satu dengan yang lain serta tidak memiliki ketersusunan (*tartib*) secara karakter dasar atau penetapan posisinya. Dan kami hanya menganggap mustahil terhadap *maujud-maujud* tak berhingga, ketika ia memiliki ketersusunan secara posisi, seperti tubuh—satu bagian berposisi di atas bagian yang lain—atau ketersunan dalam karakter dasarnyaa, seperti sebab dan akibat. Kenyataannya, jiwa tidak demikian adanya.

Maka tanggapan kami:

Pendapat tentang (ketersusunan secara) posisi semacam ini tidak bisa dielaborasi dengan validitas yang lebih unggul dari kebalikannya. Mengapa Anda menganggap mustahil salah satu (ketakberhinggaan dalam aspek bilangan) dari dua bagian dan tidak menganggap mustahil bagi yang lain? Argumen apa yang mendasari distingsi ini?

Lalu dengan apa Anda akan menolak pendapat yang mengatakan bahwa jiwa yang tak berhingga—menurut Anda—tidak steril dari ketersusunan? Karena, eksistensi sebagian jiwa

muncul sebelumyang lain bereksistensi, sedangkan siang dan malam pada maa lalu tidak memiliki batas keberhinggaan (*la nihayah*). Maka jika kita mengira-ngira keberadaan satu jiwa dalam sehari dan semalam, maka jumlah total eksistensinya saat ini akan melampaui batas-batas keberhinggaan, tapi tetap dalam ketersusunan eksistensi. Artinya, salah satunya muncul setelah yang lain. Demikian juga dengan "sebab", yang pada akhirnya akan dikatakan bahwa pada dasarnya ia ada sebelum "akibat". Hal ini seperti pernyataan bahwa sebab berada di atas akibat secara esensi, bukan secara posisi. Jika hal ini tidak mustahil dalam kategori "sebelumnya" (*qabl*) yang riil dan temporal (*haqiqi-zamani*), tidak mustahil dalam kategori "sebelumnya" yang esensial dan natural (*zati-tabi'i*). Lalu apa sebenarnya yang terjadi dengan para filsuf yang—di satu sisi—menolak kemungkinan sebagian (sesuatu yang tergolong) tubuh (jisim), berada di atas sebagian yang lain secara ruang (*makan*) dan seterusnya sampai tak berhingga, sementara—di sisi lain—mereka mengakui adanya sebagian *maujud* sebelum sebagian yang lain secara waktu (*zaman*) sampai tak berhingga? Bukankah hal semacam ini merupakan kesimpulan tak berdasar dan tidak meyakinkan?

Jika dikatakan:

Konklusi demonstratif atas kemustahilan seKonklusi demonstratif atas kemustahilan sebab-sebab yang tak berhingga adalah persoalan apakah masing-masing sebuah sebab—dari satuan sebab-sebab—merupakan sesuatu yang kontingen (*mumkin*) atau niscaya (*wajib*). Jika setiap sebab merupakan sesuatu yang niscaya, mengapa masih memerlukan sebab? Jika ia merupakan sesuatu yang kontingen, maka sebab secara

keseluruhan menyandang karakter dasar kontingensi (*imkan*), dan setiap yang kontingen memerlukan sebab tambahan atas esensi (*zat*)-nya. Karena itu, keseluruhannya memerlukan sebab eksternal dari luar dirinya.

Maka kami katakan:

Kata "kontingen" dan "niscaya" adalah kata yang tidak jelas (*mubham*), kecuali niscaya (*wajib*) dimaksudkan dalam pengertian sesuatu yang tidak bersebab dalam eksistensinya dan kata kontingen (*mumkin*) sebagai sesuatu yang memiliki sebab tambahan atas esensinya untuk bereksistensi. Jika ini yang dimaksud, mari kita gunakan kata ini. Kami katakan bahwa setiap sedang "keseluruhan"(-nya) bukan merupakan kontingen dalam arti tidak memiliki sebab tambahan atas dirinya. Jika yang dimaksud dengan terma kontingen (*mumkin*) tidak seperti yaang kami maksudkan hal itung kami maksudkan hal itu t tidak bisa dipahami.

Jika dikatakan:

Ini akan mengantar pada kesimpulan bahwa yang niscaya-ada (*wajib al-wujud*) dapat dibentuk dari hal-hal yang kontingen-ada (*mumkinat al-wujud*), padahal kesimpulan seperti ini merupakan sesuatu yang absurd (*muhal*).

Kami tanggapi:

Jika yang Anda maksud dengan niscaya dan kontingen seperti yang saya maksud, maka itulah yang memang diharapkan

dan kami tidak bisa menerima bahwa itu merupakan sesuatu yang absurd (*muhal*). Menganggap hal itu absurd seperti menilai pernyataan bahwa yang tak berawal (*qadim*) mustahil terbentuk dari yang berawal (*hadis*) sebagai sesuatu yang mustahil. Karena menurut filsuf, waktu (*zaman*) itu tak berawal, sedang satuan perputaran waktu berawal. Kebermulaan memang dapat diberlakukan kepada satuan tapi tidak terhadap agregatnya. Karena predikat "satu", "bagian" atau "pecahan" dapat disandang oleh satuan sesuat, tapi tidak bisa ditetapkan terhadap agregatnya. Suatu tempat yang kita tentukan dari permukaan bumi pada suatu waktu dapat tersinari matahari dan pada saat yang lain diselimuti gelap. Masing-masing (dari kondisi cerah dan gelap) adalah berawal, setelah sebelumnya tidak ada. Artinya ia memiliki titik mula. Tapi kesimpulan dari keseluruhannya—menurut para filsuf—tidak memiliki awal.

Dengan demikian, jelas bahwa orang yang dapat menerima hal-hal temporal (*hawadis*) yang tidak memiliki awal—yaitu bentuk-bentuk dari empat elemen yang dapat berubah—tidak bisa mengingkari sebab-sebab yang tak berhingga. Dari sini dapat terlihat bahwa karena problem ini, para filsuf menemui jalan buntu untuk sampai pada Prinsip Pertama. Karena itu, konsepsi mereka tentang Prinsip Pertama terjebak dalam gagasan arbitrer.

Perputaran itu tidak eksis (secara serempak) pada waktu sekarang. Demikian juga bentuk-bentuk dari elemen-elemen (*anasir*). Yang eksis secara aktual hanyalah satu bentuk dari bentuk-bentuk yang ada. Sedang sesuatu yang tidak memiliki eksistensi (*wujud*) tidak bisa dilihat dengan ukuran berhingga dan tak berhingga, kecuali jika eksistensinya diperkirakan dalam imajinasi. Sesuatu yang diperkirakan dalam imajinasi tidaklah

mustahil, sekalipun hal-hal yang berada dalam imajinasi, sebagiannya menjadi sebab bagi sebab sebagian yang lain. Karena manusia sering mengira-ngira hal tersebut dalam imajinasinya. Tapi di sini pembicaraan hanya terkait dengan sesuatu yang ada dalam realitas, bukan dalam alam pikiran. Maka yang tersisa hanya persoalan jiwa dari orang-orang yang telah meninggal. Sebagian filsuf berpendapat bahwa sebelum memasuki badan, jiwa pada mulanya adalah satu entitas abadi (*azaliyah*). Dan setelah berpisah denan setelah berpisah dengan badan, jiwa kembali lagi pada kesatuannya semula. Maka pada saat itu, jiwa tidak lagi berbilangan, apalagi akan diberi predikat tak berhingga. Ada pendapat lain yang menyatakan bahwa jiwa tidak independen dari perihal badan. Maka dengan kematian, berarti jiwa tidak ada. Jiwa juga tidak memiliki substansi sendiri jika terlepas dari badan. Dengan demikian, jiwa tidak memiliki eksistensi kecuali bertempat di tubuh orang-orang yang hidup.padahal orang yang hidup jumlahnnya terbtas, dimana ketakberhingaan tidak bisa diterapkan terhadap mereka. Sedangkan mereka yang tidak ada tidak bisa sama sekali digambarkan dengan ukuran berhingga dan tak berhingga, kecuali dalam dunia pikiran ketika para filsuf menetapkannya sebagai sesuatu yang bereksistensi.

Jawabannya: problematika dalam masalah jiwa ini saya tujukan kepada Ibnu Sina dan al-Farabi serta para pemikir lainnya. Sebab mereka mempostulasikan jiwa sebagai sebuah substansi (*jauhar*) yang berdiri sendiri. Pandangan ini juga menjadi pilihan Aristoteles dana otoritas-otoritas lain pada masa awal. Lalu, terhadap orang yang tidak mewarisi pandangan ini, akan saya tanyakan apakah bisa diterima akal sehat jika sesuatu yang abadi mewujud? Jika mereka menjawab "tidak" maka hal itu merupakan jawaban absurd. Jika mereka menjawab "ya", akan

saya katakan selajutnya, jika kita menghitung-hitung terjadinya satu hal serta keabadiannya dalam setiap hari, mau tidak mau akan terhimpun *maujud-maujud* yang tak berhingga sampai saat ini. Sekalipun perputaran (*daurah*) (waktu) tidak abadai, tapi kemungkinan untuk menghasilkan *maujud* abadi tidak mustahil. Dengan perhitungan ini, kerumitan tak dapat dihindari, tak perduli apakah yang abadi itu jiwa manusia, jin, setan, malaikat atau *maujud* apa saja yang Anda mau. Ini akan menimpa semua aliran yang dianut para filsuf, ketika mereka menetapkan perputaran atau gerak sirkulasi yng tak berhingga secara kalkulasi.

MASALAH KELIMA: Ketakmampuan Para Filsuf Membangun Argumen Keesaan Tuhan Dan Ketakmungkinan Penetapan Dua *Wajib Al-Wujud* Yang Tanpa Sebab

UNTUK PERSOALAN INI, PARA FILSUF MENDASARKAN PADA DUA ALASAN:

Pertama: mereka mereka mengatakan bahwa apabila ada dua Tuhan, mengatakan bahwa apabila ada dua Tuhan, maka masing-maisng dari keduanya harus disebut "*wajib al-wujud*" (niscaya ada). Sesuatu yang disebut *wajib al-wujud* tak lepas dari dua pengertian berikut: (a) keniscayaan eksistensinya (*wajib wujudihi*) karena esensinya sendiri (*li zatih/ per se*), sehingga tak dapat dibayangkan bahwa eksistensinya dimiliki oleh yang lain; atau (b) keniscayaan eksistensinya karena suatu sebab (*li illah*), sehingga esensi *wajib al-wujud* tersebut merupakan akibat (*ma'lul*) dari suatu sebab (*'illah*), yang menuntut keniscayaan eksistensinya. Tetapi yang kami maksud dengan *wajib al-wujud* di sini hanyalah sesuatu yang tidak memiliki ikatan dengan suatu sebab apa pun, dengan cara apa pun dan bagaimana pun.

Mereka berasumsi bahwa spesies (*nau')* 'manusia' dikatakan kepada Zayd dan 'Amr (misalnya). Zayd tidak menjadi manusia karena esensinya sendiri (*li zatih*). Sebab jika Zayd adalah

manusia karena esensinya, tentu 'Amr (sebagai orang lain di samping Zayd) tidak termasuk spesies manusia. Tetapi sebaliknya, Zayd adalah seorang manusia karena suatu sebab (*li 'illah*) yang menjadikannya sebagai manusia, yang juga menjadikan 'Amr sebagai seorang manusia. Maka perihal kemanusiaan (*insaniyah*) menjadi beragam dengan banyaknya materi yang melahirkannya. Dan hubungannya dengan materi itu merupakan akibat, bukan karena esensi kemanusiaan itu sendiri.

Demikian pula penetapan *wujub al-wujud* (keniscayaan eksistensi) bagi *wajib al-wujud*. Karena pabila *wajib al-wujud* merupakan sesuatu yang esensial bagi *wajib al-wujud*, tentu hanya *wajib al-wujud* itu saja yang dapat memilikinya (*wujub al-wujud*). Tetapi apabila ia merupakan akibat dari suatu sebab, *wajib al-wujud* dengan sendirinya merupakan sesuatu yang disebabkan, dan karenanya eksistensinya menjadi tidak niscaya. Dari sini jelas bahwa *wajib al-wujud* harus tunggal.

Kami akan menjawab:

Pernyataan Anda—bahwa spesies *wujub al-wujud* bagi *wajib al-wujud* karena esensinya (*li zatih*) atau karena suatu sebab (*li 'illah*)—merupakan model klasifikasi yang salah pada prinsipnya. Kami telah menunjukkan bahwa kata *wujub* (niscaya) mempunyai arti yang tidak tunggal, kecuali jika kata tersebut dipergunakan untuk menunjukkan negasi sebab (*nafy al-illah*). Jika kami menggunakannya menurut pengertian tersebut, maka kami katakan, mengapa mesti mustahil adanya dua *wujud* yang tak disebabkan dan tidak menyebabkan satu sama lainnya? Pernyataan Anda—bahwa sesuatu yang tidak mempunyai sebab adalah tak bersebab dengan sendirinya (*li zatih/per se*) atau karena

sebab (*li 'illah/ per causum*)—merupakan model pembagian salah. Karena negasi terhadap sebab dan ketidakbutuhan suatu *wujud* terhadap sebab tidak memerlukan suatu sebab. Lalu apa maksudnya kata-kata "sesuatu yang tak disebabkan adalah tak disebabkan *per se* atau *per causum*?" karena perkataan kita bahwa "sesuatu tidak mempunyai sebab" merupakan suatu negasi murni (*salb mahd*), dan negasi murni itu sendiri tidak mempunyai sebab. Seseorang tidak dapat bertanya apakah ia *per se* atau *per causum.*

Namun, apabila yang Anda maksudkan dengan *wujub al-wujud* adalah suatu sifat positif bagi *wajib al-wujud*—selain bahwa ia merupakan suatu wujud yang tidak bersebab—maka pengertian itu tidak akan bisa dimengerti dengan sendirinya. Pengertian yang timbul dari kata *wajib al-wujud* tersebut adalah negasi bagi sebab wujud. Dan hal itu merupakan suatu negasi murni, tak dapat dikatakan "karena dirinya sendiri" atau "karena suatu sebab". Dan karenanya, pembagian *wajib al-wujud* itu tak bertujuan apa-apa. Tentu saja, kita pun menyimpulkan bahwa pembagian semacam itu merupakan cara berargumentasi yang konyol dan tak beralasan.

Apa yang kami maksudkan dengan *wajib al-wujud* adalah bahwa eksistensinya tidak bersebab, dan bahwa adanya sebagai sesuatu yang "tak bersebab" juga "tidak karena suatu sebab". Artinya adanya sebagai sesuatu tanpa sebab, bukan akibat dari suatu sebab. Seseorang hanya dapat mengatakan bahwa wujudnya tanpa sebab, dan bahwa adanya sebagai sesuatu yang tanpa sebab adalah tidak disebabkan oleh suatu sebab.

Pembagian semacam ini (pembagian sifat ke dalam sifat yang berasal dari sebab dan sifat yang bersifat esensial) tak dapat diaplikasikan pada sebagian sifat yang positif-afirmatif (*isbat*),

apalagi yang negatif (*salb*). Seseorang tak dapat mempertanyakan "apakah 'kehitaman' suatu warna adalah *per se* (*li zatih*) ataukah *per causum* (*li 'illah*)?" Apabila *per se*, maka kemerahan tidak bisa disebut suatu warna. Sebba spesies (kewarnaan) ini, harus eksklusif dalam lingkaran esensi kehitaman. Tetapi apabila kehitaman merupaka suatu warna karena suatu sebab yang menjadikannya sebagai warna, maka harus dapat dipikirkan dalam akal, keberadaan suatu kehitaman yang bukan warna—artinya sebab yang tidak (belum) menjadikannya sebagai suatu warna. Sebab sesuatu yang ditetapkan pada suatu esensi, karena ditambahkan pada esensi oleh suatu sebba eksternal, pengandaian tentang ketiadaan tambahan tersebut dimungkinkan di dalam imajiner (*wahm*), sekalipun tidak terwujud dalam alam nyata. Tapi pembagian ini salah pada dataran dasarnya. Apabila dikatakan bahwa kehitaman adalah suatu warna *per se*, pernyataan itu tidak mengimplikasikan bahwa tiada sesuatu pun yang dapat memiliki sifat ini. Demikian pula, apabila dikatakan bahwa suatu wujud tertentu adalah niscaya (*wajib*) yakni, tanpa sebab pada dirinya sendiri, pernyataan itu takkan mengimplikasikan bahwa tiada sesuatu pun juga mungkin dapat memiliki sifat niscaya.

Kedua: Mereka mengatakan bahwa apabila kami mengandaikan dua *wajib al-wujud*, maka kedua-duanya bisa sama pada semua seginya atau berbeda satu dengan lainnya. Apabila keduanya sama dalam segala segi, maka kebergandaan atau adanya dualitas-numerikal (*iisnayniyah*) tidak bisa diterima akal. Sebab dua benda hitam dianggap sebagai dua benda, hanya apabila ia ada di dua tempat yang berbeda, atau di tempat yang sama tetapi pada saat yang berbeda. Atau, kehitaman dan gerak, di tempat yang sama dan di saat yang sama, adalh dua hal—karena kedua zat (esensi) keduanya berbeda. Tetapi apabila kedua

zat itu berbeda—misalnya, dua benda hitam—dan apabila saat dan tempatnya sama, ketidaksamaan numerikal tidak masuk akal. Apabila dimungkinkan untuk mengatakan bahwa setiap orang adalah dua orang, dan antara keduanya tidak tampak perbedaan yang prinsip.

Ketika kesamaan (dua *wajib al-wujud*) pada segala seginya menadi mustahil, dan ternyata mesti ada perbedaan, dan perbedaan ini tidak pada aspek masa atau tempat, maka yang tersisa adalah perbedaan pada zat itu sendiri.

Selama dua *wajib al-wujud* memiliki perbedaan, maka tidak bisa lepas dari dua hal: (a) kedua-duanya bersekutu (*isytirak*) dalam satu hal, atau (b) tidak. Alternatif kedua mustahil terjadi, sebab dalam hal ini keduanya mesti tidak berserikat dalam wujud, seperti juga dalam keniscayaan wujud dan eksistensi masing-masing sebagai sesuatu yang berdiri sendiri, bukan pada obyeknya.

Tetapi apabila keduanya bersekutu (*isytirak*) dalam suatu hal dan berbeda dalam hal yang lain, maka keduanya akan bersekutu di luar hal-hal yang berbeda. Ini berarti bahwa pada *wajib al-wujud* ada komposisi (*tarakkub*) dan format tegas dari kedua-duanya yang dapat dianalisis ke dalam berbagai bagian. Tetapi pada *wajib al-wujud* tidak boleh ada komposisi. Sebagaimana ia tidak dapat dibagi-bagi dengan kuantitas, ia pun tidak dapat dibagi-bagi ke dalam bagian-bagian dengan formula kata (*qawl*) yang tegas. Esensi *wajib al-wujud* tidak terkomposisi dari hal-hal yang terindikasi oleh formula kata yang tegas itu. Misalnya: 'binatang' dan 'rasional' mengekspresikan hal-hal yang merupakan esensi (*mahiyah*) dan kuiditas manusia. Manusia adalah seekor binatang dan ia juga rasional. Apa yang

ada pada seorang manusia yang sesuai dengan kata 'binatang' adalah berbeda dari apa-apa yang ada padanya yang ada padanya yang sesuai dengan kata 'rasional'. Karenanya, manusia tersusun dari bagian-bagian yang semuanya tercakup di dalam definisi manusia dengan kata-kata yang berarti bagian-bagian itu. Dan nama 'manusia' berlaku pada keseluruhan bagian-bagian itu. Tetapi ini tidak dapat dibayangkan dalam perihal *wajib al-wujud,* dan tanpa ini dualitas numerikal tidak dapat dibayangkan. Padahal, tanpa hal ini, dualitas tersebut tidak pernah terbayangkan.

Jawaban:

Kami dapat membenarkan bahwa dualitas tidak dapat dibayangkan kecuali ada perbedaan antara dua entitas pada suatu hal. Dan juga dapat diterima bahwa tidak ada perbedaan di antara dua hal yang sama dalam semua aspeknya. Tetapi pernyataan Anda—bahwa bentuk komposisi ini mustahil dalam Prinsip Pertama (*al-Mabda' al-Awwal*)—merupakan asumsi yang sewenang-wenang. Apa argumen yang bisa digunakan untuk membuktikannya?

Mari kita eksplorasi masalah ini secara detail. Sebenarnya di antara pemikiran para filsuf terkenal ada pendapat yang mengatakan bahwa Prinsip Pertama tidak dapat dianalisis melalui formula yang tegas, sebagaimana pembagian kuantitatif tidak dapat diaplikasikan kepada-Nya. Dan berdasar pernyataan inilah mereka membangun ajaran mereka sendiri mengenai keesaan Allah Swt.

Bahkan mereka mengemukakan bahwa kepercayaan pada keesaan Tuhan (*tauhid*) tidak sempurna kecuali menegaskan bahwa zat Allah Satu dalam segala seginya. Kesatuan (*wihdah*) dalam segala segi ditegaskan dengan melenyapkan pluralitas dari segala segi. Pluralitas ini terintroduksi ke dalam esensi-esensi (*zawat*) melalui lima cara:

Pertama, zat itu dapat menerima pembagian secara langsung atau melalui imajinasi. Dengan itu, sebuah tubuh tidak tunggal secara mutlak. Sebuah tubuh adalah satu berdasarkan kontinuitas (*ittisal*) yang terdapat di dalam tubuh itu, yang dapat lenyap. Karenanya, sebuah tubuh dapat dibagi-bagi di dalam imaji dengan kuantitasnya. Tapi pembagian tersebut mustahil dalam Prinsip Pertama.

Kedua, sesuatu itu dapat dibagi ke dalam dua pengertian yang berbeda-dengan pembagian non-kuantitatif—di dalam Akal. Hal itu seperti pembagian tubuh ke dalam "bentuk" dan "materi". Karena, meskipun bentuk dan materi tidak dapat dibayangkan ada tanpa yang lainnya, kedua-duanya tetap merupakan dua hal yang berbeda, berdasar definisi dan menurut kenyataan. Ini juga mesti ditiadakan sehubungan dengan Allah Swt. Maka Allah Swt. tidak bisa berupa suatu bentuk atau materi di dalam suatu tubuh atau merupakan kombinasi dari kedua-duanya. Ada dua alasan mengapa Ia tidak bisa merupakan sebuah kombinasi dari bentuk dan materi. Yaitu (1) kombinasi semacam itu dapat dibagi-bagi—secara langsung atau melalui imaji—sebagaimana ia dapat dianalisis ke dalam bagianbagian yang berbeda, (2) kombinasi ini juga dapat dibagi-bagi secara konseptual ke dalam "bentuk" dan "materi". Kemudian Allah Swt. tidak dapat merupakan materi, karena materi tergantung pada bentuk. Dan *wajib al-wujud*

tidak membutuhkan segala segi dari bentuk, dan mustahil untuk menghubungkan eksistensinya dengan suatu sebab selain dirinya sendiri. Akhirnya, Allah Swt. tidak dapat menciptakan bentuk, karena bentuk tergantung pada materi.

Ketiga, adanya pluralitas melalui sifat-sifat, seperti ketika pengetahuan, kekuasaan, dan kehendak diandaikan merupakan sifatsifat Tuhan. Apabila sifat-sifat ini diandaikan merupakan sesuatu yang niscaya ada (*wajib al-wujud*), maka keniscayaan adanya (*wajib al-wujud*) akan ada pada masing-masing sifat-sifat itu dan pada esensi (Allah). Dengan cara demikian, pluralitas akan ada di dalam *wajib al-wujud* dan—konsekuensinya—keesaan mesti tidak ada.

Keempat, adanya pluralitas rasional (*kasirah 'aqliyyah*) yang timbul dari komposisi genus (*jins*) dan spesies (*nau'*). Misalnya, sebuah benda hitam adalah (terdiri dari) 'hitam' dan 'warna '. Dan bagi akal, kehitaman tidak identik dengan kewarnaan. Karenanya, sebuah benda hitam tersusun dari sebuah genus dan spesies. Demikian pula, kebinatangan tidak identik dengan kemanusiaan—dari sudut pandang akal. Karena itu, manusia adalah binatang dan wujud rasional (*natiq*). 'Binatang menjadi genus dan 'rasional' menjadi spesies manusia. Manusia tersusun dari sebuah genus dan sebuah spesies. Ini merupakan pluralitas dari bentuk yang lain. Dan ini juga—menurut para filsuf—mesti dibuang jauh-jauh dari Prinsip Pertama.

Kelima, adanya pluralitas yang muncul dari pengandaian kuiditas, lalu pengandaian eksistensi bagi kuiditas tersebut. Misalnya, manusia mempunyai suatu kuiditas sebelum eksistensinya. Dan eksistensinya disandarkan pada kuiditasnya sekaligus diterangkan berdasarkan kuiditas tersebut. Demikian

pula, sebuah segitiga mempunyai kuiditas. Artinya ia merupakan bentuk yang dibatasi oleh tiga sisi. Dan eksistensi sebuah segitiga ini tidak terpisah dari kuiditasnya. Yakni eksistensinya bukan merupakan bagian dari esensi kuiditas itu. Karena alasan ini, mustahil bagi seseorang untuk mengetahui kuiditas seorang manusia atau sebuah segitiga tanpa mengetahui apakah ia ada atau tidak ada secara nyata. Apabila eksistensi merupakan kuiditas sebuah segitiga, eksistensi kuiditas di dalam akal, sebelum aktualisasinya, tidak akan bisa dibayangkan. Karena itu, eksistensi dihubungkan dengan kuiditas, tanpa memerhatikan fakta apakah kuiditas itu selalu ada di dalam eksistensi—seperti dalam hal langit—atau bereksistensi setelah tidak ada sebelumnya—seperti kuiditas kemanusiaan pada Zayd dan 'Amr, atau kuiditas pada aksiden-aksiden dan bentuk-bentuk temporal.

Bentuk pluralits ini sekali lagi—menurut mereka—harus ditiadakan dari Prinsip Pertama. Harus dikatakan bahwa Ia tidak punya kuiditas tempat bagi eksistensi untuk disandarkan. Bahkan wujud-niscaya (*wajib al-wujud*) bagi-Nya seperti kuiditas bagi yang lain-Nya. Karena itu, wujud niscaya adalah suatu kuiditas, suatu realitas universal, atau alam yang nyata, sebagaimana ke-manusia-an, kepohon-an, atau ke-langit-an adalah suatu kuiditas. Apabila kita mengafirmasi kuiditas-Nya sebagai yang terpisah dari eksistensi-Nya, maka wujud-niscaya akan dianggap sebagai suatu konsekuensi atau, bukan sebagai suatu prinsip konstitutif, daripada kuiditas itu. Sebuah konsekuensi adalah "pengikut" atau akibat. Karenanya, wujud niscaya dalam hal ini menjadi akibat dan itu bertolak belakang dengan eksistensinya sebagai yang niscaya (*wajib*).

Di samping keterangan ini, para filsuf menyatakan bahwa Allah adalah Sang Prinsip, Sang Pertama, sebuah *Maujud*, sebuah

Substansi, Yang Satu, Yang Kekal (*al-Qadim*), Yang Abadi (*al-Baqi*), Yang Mengetahui, Sebuah Akal (*'Aql*), Yang berakal (*'Aqil*), Objek Akal (*Ma'qul*), Sang Pelaku, Sang Pencipta, Yang Berkehendak, Yang Berkuasa, Yang Hidup, (*Mutalazzaz*),Yang Dermawan, dan Kebajikan Murni. Dan mereka mengatakan bahwa semua kata ini berarti satu, tidak mengandung pluralitas. Tentu saja ini merupakan pernyataan yang aneh.

Sebelum kami menyanggahnya, kami perlu menguraikan terlebih dahulu pandangan ini sehingga dapat dipahami. Karena melontarkan tanggapan sebelum memperoleh pemahaman yang utuh bagaikan melepas anak panah dalam kegelapan.

Cara yang terbaik untuk memahami ajaran mereka adalah dengan mengemukakan penjelasan mereka bahwa esensi Prinsip Pertama adalah satu. Tetapi pluralitas nama-nama bagi esensi yang satu ini timbul dari penyandaran suatu hal terhadap-Nya, dari hubungan-Nya dengan suatu hal, atau dari negasi sesuatu hal dari-Nya. Sementara negasi tidak meniscayakan pluralitas pada esensi yang dinegasikan, seperti juga relasi penyandaran yang tidak meniscayakan pluralitas. Karena itu mereka tidak menolak pluralitas negasi dan berbagai relasi penyandaran (*idafah*). Tapi kontribusi pada masalah ini membuat mereka konsisten dalam upaya untuk menerangkan semua sifat itu, dipandang dari segi negasi (*salb*) dan relasi penyandaran (*idafah*).

Mereka mengatakan:

Jika Tuhan disebut Yang Pertama (*al-Awwal*), berarti menunjukkan adanya relasi antara Dia dengan semua *maujudat* (makhlukmakhluk yang diadakan) setelah Dia.

Jika disebut sebagai Prinsip (*Mabda'*), berarti menunjukkan bahwa semua eksistensi lain berasal dari-Nya, dan bahwa Dia adalah sebab bagi eksistensi semua entitas lain tersebut. Maka ini merupakan suatu hubungan dengan akibat-akibat-Nya.

Jika disebut *Maujud*, maka artinya diketahui. Jika disebut sebagai *jauhar* (substansi), artinya adalah eksistensi (*wujud*) yang subsistensinya pada sebuah subyek tidak dapat diterima. Dan ini juga merupakan suatu negasi.

Jika disebut Kekal (*Qadim*) berarti negasi dalam bentuk ketiadaan (*'adam*) awal temporal bagi-Nya.

Jika disebut Abadi (*Baqi*) maksudnya adalah negasi dalam bentuk peniadaan akhir dari-Nya. Yang Kekal dan Yang Abadi—ditegaskan oleh mereka—menetapkan bahwa suatu eksistensi tidak didahului oleh ketiadaan (non-eksistensi/ *'adam*) dan tidak diikuti olehnya.

Jika disebut sesuatu yang niscaya-ada (*wajib al-wujud*) berarti bahwa eksistensi-Nya tidak memiliki sebab, tetapi merupakan sebab bagi eksistensi entitas yang lain. Karena itu, ia menjadi sesuatu yang memadukan antara negasi (*salb*) dan hubungan (*idafah*), yaitu wujud yang terlebih dahulu diwakili oleh ketanpa-sebaban, dan yang kemudian oleh karakter wujudnya dikatakan sebagai sebab bagi yang lain.

Jika disebut Akal (*'Aql*) berarti bahwa Dia merupakan suatu *maujud* non-material. Dan setiap *maujud* adalah sebuah akal. Artinya ia mempunyai pengetahuan-diri dan kesadaran-diri serta mengetahui segala yang selain dirinya. Maka hal ini (menjadi bebas dari materi) merupakan sifat zat Allah. Karenanya, Dia adalah sebuah akal. Menjadi sebuah akal dan menjadi bebas dari materi (non-material)—kedua-duanya—berarti sama.

Jika disebut Yang Memiliki Akal (*al-'Aqil*) berarti bahwa esensiNya, yaitu akal, mempunyai objek atau sesuatu yang dipikirkan (*ma'qul*), yaitu esensi-Nya sendiri. Sebab Dia mengetahui sendiri dan mengetahui diri-Nya sendiri, maka esensi-Nya adalah dapat dipikirkan (*ma'qul*), yang Berakal (*'aqil*) dan akal (*'aql*) sekaligus. Ketiganya sebenarnya adalah satu. Karena Dia juga disebut "yang dapat dipikirkan" (*ma'qul*), sebab Dia adalah kuiditas (*mahiyah*) yang bebas dari materi. Segala hal juga tidak tertutup dari esensi-Nya yang berupa akal, dalam arti bahwa Ia adalah kuiditas non-material yang tidak ada satu pun yang tersembunyi dan tertutup bagi-Nya. Karena Dia mengetahui diri-Nya sendiri, maka Dia adalah entitas berakal (*'aqil*). Dan karena diri-Nya sendiri diketahui oleh-Nya sendiri, maka Dia dapat diketahui (*ma'qul*). Dan karena pengetahuan diri-Nya bukan tambahan pada esensi-Nya, maka ia adalah akal (*'aql*). Tidak mustahil bahwa yang berakal (*'aqil*) dan objek akalnya (*ma'qul*) menjadi satu. Sebab apabila yang berakal (*'aqil*) mengetahui dirinya sendiri sebagai yang berakal, dia mengetahuinya dengan kapasitasnya sebagai yang berakal. Maka yang berakal (*'aqil*) dan yang menjadi objek akal (*ma'qul*) adalah satu, bagaimana pun keadaannya. Tentu saja kesatuan ini berbeda dengan Tuhan. Karena objek akal Tuhan secara terus-menerus aktual (*bi al-fi'l*), sedangkan objek akal kita kadang-kadang potensial (*bi al-quwwah*) dan terkadang aktual.

Jika Ia disebut Pencipta (*Khaliq*), Pelaku (*Fa'il*), Perintis (*Bari'*), atau lainnya yang bersifat pekerjaan, berarti bahwa eksistensi-Nya merupakan eksistensi terhormat yang merupakan asal emanasiniscaya bagi semua yang ada, dan bahwa eksistensi semua wujud yang lain berasal dari dan mengikuti eksistensi-Nya, seperti hubungan cahaya dengan matahari atau hubungan panas

dengan api. Tetapi perbandingan antara "hubungan alam dengan-Nya" dengan "hubungan cahaya dengan matahari" sebatas pada fakta bahwa alam serta cahaya merupakan suatu akibat (*ma'lul*).

Terlepas dari fakta ini, perbandingan itu tidak relevan. Karena matahari tidak tahu bahwa cahaya memanasi dari dirinya sendiri dan api pun tidak tahu bahwa panas beremanasi darinya. Karena emanasi, dalam hal apa pun, merupakan karakter bawaan (*tabi'ah*) murni. Namun sebaliknya, Allah mengetahui diri-Nya sendiri dan mengetahui bahwa wujud-Nya merupakan Prinsip bagi eksistensi wujudwujud yang lain. Maka Dia mengetahui emanasi segala yang beremanasi dari-Nya dan Dia tidak lupa terhadap segala yang berasal dari-Nya. Selanjutnya, Dia tidak seperti seseorang di antara kita, yang berdiri di antara seorang yang sakit dan matahari, sehingga menyebabkan panas matahari terhalang dari orang yang sakit itu, sebab orang itu bukan sebab yang lahir dari usaha bebas (*ikhtiyar*) matahari sendiri. Sebaliknya Allah mengetahui akibat-akibat-Nya dan tidak membencinya. Adapun orang yang membuat bayang-bayang, pelaku (*fa'il*) yang melahirkan bayang-bayang itu ialah tubuhnya. Padahal seharusnya jiwanya—bukan tubuhnya—yang mengetahui jatuhnya bayang-bayang dan menyukai atau merestuinya. Tidak demikian halnya dengan Allah, sebab "pelaku" berada di dalamNya sekaligus juga "yang menyukai", artinya "yang tidak membenci". Dia tahu bahwa kesempurnaan-Nya ada pada fakta bahwa wujud-wujud yang lain beremanasi dari-Nya. Bahkan jika mungkin untuk mengandaikan bahwa tubuhlah "yang membuat bayang-bayang" dan "yang menyukainya", kasus ini juga akan tetap tak sama dengan perbuatan Tuhan. Karena Tuhan tidak hanya "Yang Mengetahui" dan "Yang Berbuat", tetapi pengetahuan-Nya adalah Prinsip dari perbuatan-Nya. Karena pengetahuan diri-Nya, yaitu

pengetahuan bahwa diri-Nya adalah Prinsip alam semesta, adalah sebab bagi emanasi alam semesta. Maka, sistem yang terwujud ini mengikuti sistem yang dapat dipikirkan, dalam arti bahwa ia terjadi karena sistern yang terakhir ini. Maka adanya Tuhan sebagai "Pelaku" bukanlah tambahan pada adanya sebagai "Yang Mengetahui" alam semesta. Pengetahuan-Nya mengenai alam semesta adalah sebagai bagian emanasi alam semesta dari-Nya. Dan wujud-Nya sebagai yang mengetahui diri-Nya sendiri tanpa mengetahui bahwa Dia adalah Prinsip bagi alam semesta. Dengan maksud-Nya yang pertama (*qasduhu alawwal*), esensi-Nya sendiri adalah objek pengetahuan-Nya. Dengan maksudnya yang kedua, alam semesta diketahui oleh-Nya. Inilah yang dimaksud dengan ada-Nya sebagai pelaku (*kaunuhu fa'il*).

Menyebut-Nya Mahakuasa berarti wujudnya sebagai pelaku sesuai dengan makna yang telah kami tetapkan. Yaitu bahwa, wujudNya adalah wujud tempat semua wujud beremanasi yang dari situ semua yang berada di bawah kekuasaan-Nya (*maqdurat*) meluas, dan yang dengan emanasinya tata alam semesta tersusun rapi sedemikian rupa sehingga kemungkinan kesempurnaan dan keindahan terealisasi pada tingkat yang paling tinggi.

Menyebut-Nya Yang Berkehendak berarti tidak ada satu pun kecuali bahwa Dia tidak melupakan, atau membenci, apa pun yang berasal dari-Nya. Dia mengetahui bahwa kesempurnaan-Nya terdapat di dalam emanasi alam semesta dari-Nya. Karenanya, menurut pengertian ini, dibenarkan mengatakan bahwa Dia menyukai segala yang beremanasi dari-Nya. Dia, yang menyukai akibat yang muncul dari-Nya dapat juga disebut zat ''Yang Berkehendak". Maka kehendak Tuhan identik dengan kemahakuasaan. Kemahakuasaan identik dengan pengetahuan

Tuhan. Pengetahuan Tuhan adalah esensi Tuhan. Karenanya, semua sifat-sifat Tuhan akhirnya diidentifikasi sebagai esensi Tuhan. Demikian juga dalam konteks ini, karena pengetahuan-Nya mengenai sesuatu hal tidak berasal dari sesuatu yang diketahui itu. Sebab jika demikian, Tuhan telah dianggap sebagai penerima suatu manfaat, suatu sifat, atau suatu kesempurnaan dari wujud-wujud yang lain. Itu jelas mustahil bagi sebuah *wajib al-wujud*.

Sedangkan pengetahuan kita ada dua macam. *Pertama,* pengetahuan tentang sesuatu yang (pengetahuannya) diperoleh dari bentuk sesuatu itu, seperti pengetahuan kita tentang bentuk langit dan bumi. *Kedua,* pengetahuan yang secara spontan kita peroleh, seperti pengetahuan tentang sesuatu yang bentuknya tak pernah kita saksikan, tetapi kita bisa mengkonstruksi suatu bentuk terhadapnya dalam jiwa kita sehingga pengetahuan itu sebenarnya berasal dari kita. Dalam hal ini, eksistensi bentuk itu diperoleh dari pengetahuan, bukan pengetahuan diperoleh dari eksistensi bentuk. Pengetahuan Tuhan adalah pengetahuan jenis yang terakhir (kedua) ini. Karena gambaran ideal sistem di dalam esensi-Nya adalah sebab dari emanasi sistem itu dari esensi-Nya.

Tak diragukan lagi, apabila tampilan semata dari bentuk sebuah garis atau sebuah huruf di dalam jiwa kita telah cukup bagi penciptaan bentuk itu, pengetahuan kita juga akan identik dengan kekuasaan, dan karenanya ia juga identik dengan kehendak. Tetapi karena ketidaksempurnaan kita, pemberian suatu bentuk kepada suatu entitas di dalam jiwa kita tidak cukup bagi penciptaan bentuk sesuatu itu. Jadi, bersama dengan pengetahuan, kita membutuhkan suatu tindakan kehendak yang muncul sebagai suatu faktor baru. Hal ini bersumber dari kekuatan hasrat. Sebagai hasilnya, terwujudlah kekuatan

yang menyebabkan gerakan otot-otot dan urat urat sehingga tangan atau lengan bergerak. Dengan gerakan tangan muncul gerakan pena atau perangkat eksternal lainnya. Dengan gerakan pena muncul gerakan materi, seperti tinta atau lainnya. Lalu terwujudlah bentuk sesuatu yang telah kita konstruksikan bentuknya di dalam jiwa kita. Inilah alasan mengapa eksistensi semata dari suatu bentuk dalam jiwa kita bukan merupakan kekuatan dan bukan pula kehendak. Sebaliknya, kekuasaan kita adalah karena prinsip yang menggerakkan otot-otot. Bentuk juga menggerakkan penggerak yang lain, yaitu prinsip kekuasaan kita. Hal ini tidak ada pada *wajib al-wujud*. Sebab Dia tidak terdiri dari tubuh-tubuh yang pada bagianbagiannya terdapat kekuatan dan kemampuan. Kekuasan, kehendak, dan pengetahuan-Nya adalah satu dan sama seperti esensi-Nya.

Menyebut-Nya Yang Hidup (*Hayy*) berarti bahwa Dia adalah "Yang Mengetahui" sebagaimana adanya, yang dari pengetahuanNya beremanasi wujud yang disebut perbuatan-Nya. Yang Hidup (*hayy*) adalah zat pelaku dan yang paling mengetahui. Karenanya, yang dimaksud dengan mengatakan-Nya ''yang Hidup" adalah esensi-Nya yang terkait dengan perbuatan-perbuatan-Nya, sebagai hubungan seperti yang telah kami kemukakan. Hidup-Nya tidak seperti hidup kita yang memerlukan pelengkap berupa dua kekuatan berbeda, yang dari keduanya termanifestasi pengetahuan dan perbuatan kita. Hidup-Nya juga identik dengan esensi-Nya.

Menyebut-Nya Dermawan (*jawwad*) berarti bahwa alam semesta beremanasi dari-Nya, tidak karena maksud tertentu yang telah dilihat menguntungkan-Nya. Kedermawanan mencakup dua hal. *Pertama,* tidak boleh tidak bahwa orang yang menerima

pemberian harus bisa memanfaatkannya. Memberikan sesuatu kepada orang yang tidak memerlukannya tidak dapat disebut kedermawanan. *Kedua,* orang yang dermawan harus tidak mempunyai kepentingan tersembunyi yang dapat terpenuhi dengan kedermawanannya. Karena jika demikian, yang melakukan tindakan kedermawanan, seakan untuk memenuhi kebutuhannya sendiri saja. Orang dermawan karena ingin dipuji dan disanjung, atau karena ingin terhindar dari kehinaan, adalah orang yang berpamrih, bukan orang dermawan. Kedermawanan Tuhan ialah kedermawanan sebenarnya. Karena Dia tidak berusaha—melalui kedermawanan-Nya—untuk membersihkan diri dari kehinaan atau memperoleh kesempurnaan diri karena pujian. Maka kata ‘dermawan ‘merupakan suatu ungkapan bagi wujud-Nya yang terkait dengan perbuatan (kedermawanan) dan dengan tak adanya kepentingan tertentu. Maka, Ia pun tidak berarti suatu pluralitas pada esensi-Nya.

Menyebut-Nya Kebaikan Murni dapat berarti bahwa wujudNya bebas dari segala ketidaksempurnaan dan kemungkinan tiadanya kesempurnaan. Kejahatan—yang tidak mempunyai esensi—bisa berarti: (a) ketiadaan sesuatu substansi, atau (b) ketiadaan kecocokan kondisi suatu substansi. Eksistensi, dari segi bahwa ia adalah eksistensi, merupakan kebaikan. Karenanya, jika kata ‘kebaikan’ dipergunakan, ia berarti tidak adanya kemungkinan ketaksempurnaan dan kejahatan.

Sebagai alternatif, kebaikan dapat digunakan sebagai nama bagi sesuatu yang merupakan sebab sistem benda-benda. Prinsip Pertama adalah Prinsip sistem setiap sesuatu. Karenanya, dia adalah kebaikan. Dan nama itu menunjukkan wujud Tuhan, karena mengandung hubungan spesifik ini.

Mengatakan-Nya Yang Mencintai (*'Asyiq*) dan Yang Dicintai (*Ma'syuq*), dan Yang Senang (*Laziz*) dan Yang Disenangi (*Multazz*) berarti bahwa semua keindahan, keagungan, dan kesempurnaan disenangi dan dicintai oleh Yang Sempurna, Yang Indah, dan Yang Agung. Dan kenikmatan (*ni'mah*) hanya berarti pengetahuan yang pantas mengenai kesempurnaan. Orang yang menyadari kesempurnaannya—kesempurnaan yang mengalir dari penguasaannya terhadap semua yang dapat diketahui (*ma'lumat*) dan keindahan bentuknya, dari kebesaran kekuasannya, kesempurnaan kekuatannya, ketangguhan fisiknya; pendeknya dari kesadaran terhadap kapasitasnya sebagai pemilik setiap sebab yang mungkin bagi kebesaran—akan benar-benar mencintai kesempurnaannya dan mendapatkan kesenangan darinya.

Tetapi kesenangan manusia tidak sempurna. Sebab, hilang kesempurnaan merupakan realitas yang tidak bisa dielakkan dan sebab-sebab kesenangan tidak meliputi hal-hal yang dapat lenyap, sekaligus yang hilang tidak selalu bisa diramalkan. Akan tetapi Prinsip Pertama mempunyai keagungan yang paling sempurna dan keindahan yang paling lengkap. Karena, setiap kesempurnaan yang mungkin bagi-Nya benar-benar didapatkan-Nya. Dan pengetahuan-Nya atas kesempurnaan ini bebas dari kemungkinan rusak dan lenyap. Kesempurnaan yang selalu benar-benar Dia ketahui berada di atas segala kesempurnaan yang lain. Itu mengharuskan bahwa kecintaan dan kesenangan-Nya pada kesempurnaan ini berada di atas semua sebab yang lain, di mana cinta dirasakan dengan kesempurnaan atau kesenangan terjadi padanya. Perasaan suka yang Dia peroleh darinya lebih besar daripada perasaan suka yang diperoleh seseorang dari kesempurnaan. Bahkan, perasaan

suka-Nya tidak akan bisa diperbandingkan dengan kesukaan yang lain.

Kata-kata seperti 'senang', 'gembira 'dan 'bahagia 'terlalu kasar untuk menyatakan perasaan suka dan senang-Nya. Tetapi, memang tidak ada kata yang paling pantas yang bisa kita pergunakan untuk makna dan konsep yang terkait dengan Tuhan. Karena itu, kita mesti menjauhkan diri dari menggunakan metafor, sebagaimana secara metaforis kita mempergunakan kata-kata *murid* (yang berkehendak), *mukhtar* (yang berkehendak bebas) dan *fa'il* (pelaku) untuk Allah, sehingga tanpa alasan memotong pendek jarak antara kehendak, kekuasaan, dan pengetahuan-Nya dengan kehendak, kekuasaan dan pengetahuan kita. Karenanya, barangkali kata 'kesenangan '(*lazzaz*) tidak harus kita pergunakan, tetapi kita pergunakan kata lain sebagai gantinya. Tapi yang dimaksud di sini adalah untuk menunjukkan bahwa keadaan Tuhan lebih mulia—karenanya jauh lebih menyenangkan—daripada keadaan para malaikat, dan keadaan para malaikat lebih mulia daripada kita. Apabila hanya kepuasan nafsu fisik dan seksual yang merupakan bagian kesenangan, maka keadaan seekor keledai atau seekor babi akan lebih mulia daripada keadaan para malaikat. Karena para malaikat—yaitu, Prinsip-Prinsip wujud yang dasar dari materi—tidak punya kesenangan lain kecuali kesenangan merasakan kesempurnaan dan keindahan yang secara khusus dimilikinya dan yang tidak dapat lenyap.

Segala yang dimiliki Prinsip Pertama berada di atas segala yang dimiliki para malaikat. Karena eksistensi para malaikat, yang merupakan akal-akal murni, adalah mungkin pada dirinya sendiri dan harus tergantung pada sesuatu yang lain daripada dirinya. Kemungkinan ketiadaan adalah satu bentuk keburukan

atau ketidaksempurnaan. Tak satu pun kecuali Prinsip Pertama yang secara mutlak bebas dari semua keburukan. Dia satu-satu-Nya adalah kebijak sanaan murni dan Dia satu-satu-Nya adalah keindahan dan keagungan yang paripurna. Kemudian Dia adalah yang dicinta, tanpa memperhatikan apakah seorang yang mencintai-Nya atau tidak. Semua pengertian ini tercakup ke dalam esensi-Nya dan termasuk ke dalam kesadaran diri-Nya serta pengetahuan diri-Nya. Karena pengetahuan diri-Nya identik dengan esensi-Nya. Dia adalah akal murni. Maka seluruh nama—yang telah kita berikan kepada-Nya—berarti satu dan sama.

Begitulah cara untuk memahami ajaran mereka. Kini, hal-hal ini dapat dibagi ke dalam:

1. Segala yang boleh diyakini. Kami jelaskan bahwa hal ini tidak sesuai dengan prinsip-prinsip dasar para filsuf.
2. Segala yang tak dapat diyakini. Mengenai hal ini kami akan mengkritik para filsuf.

Selanjutnya kami akan kembali kepada kelima kategori pluralitas. Dengan mengkritik sanggahan para filsuf terhadap setiap kategori—sebagaimana yang dilakukan pada Tuhan—kami akan menunjukkan bagaimana mereka gagal untuk membangun argumen-argumen rasional dalam mengukuhkan pendapat mereka. Karena itu, mari kita kemukakan masing-masing kategori secara menyeluruh.

MASALAH KEENAM: Sanggahan Atas Pandangan Para Filsuf Tentang Negasi Sifat-Sifat Tuhan

Sejalan dengan penganut aliran Muktazilah, para filsuf memustahilkan afirmasi pengetahuan (*'ilm*), kekuasaan (*qudrah*), dan kehendak (*iradah*) bagi Prinsip Pertama, sebagai sifat. Mereka mengatakan bahwa nama-nama itu telah dipergunakan oleh Syara', dan aplikasinya secara etimologis diperbolehkan. Namun demikian, semua nama itu menunjuk pada hal yang sama, yaitu satu esensi (*zat*),--sebagaimana telah dikemukakan di atas. Tak benar mengafirmasi sifat-sifat untuk Tuhan, karena hal itu akan menjadi "tambahan" pada esensi-Nya, sebagaimana pengetahuan dan kekuasaan kita merupakan suatu sifat tambahan pada esensi kita. Mereka juga mengatakan bahwa sifat-sifat tersebut menuntut terjadinya pluralitas (*kasirah*). Karena apabila sifat-sifat tersebut ada pada kita, tentu kita tahu bahwa sifat-sifat itu adalah tambahan pada esensi kita. Sebab sifat-sifat itu merupakan sesuatu yang baru dan muncul belakangan. Karenanya, apabila sifat-sifat itu diandaikan sesuai dengan—dan tak mengikut pada—wujud kita, koeksistensi sifat-sifat itu tetap takkan mengubah karakter eksistensinya sebagai tambahan pada esensi. Setiap dua hal, apabila yang satu datang

pada yang lain, dan apabila diketahui bahwa *ini* (yang datang) bukanlah *itu* (esensi yang didatangi), maka—tanpa menegakkan koeksistensi kedua-duanya—adanya kedua hal itu sebagai dua hal yang berbeda akan tetap merupakan suatu fakta yang masuk akal. Sifat-sifat tersebut tetap tidak bisa melepaskan diri—misalnya ia merupakan sifat yang berkoeksistensi (*sifah muqarinah*) dengan zat Tuhan—dari keberadaannya sebagai sesuatu yang lain dari esensi Tuhan. Karena itu, hal itu akan menuntut lahirnya pluralitas terhadap *wajib al-wujud*. Tetapi pluralitas itu adalah sesuatu yang mustahil. Karenanya, para filsuf sepakat meniadakan sifat-sifat.

***

Maka harus dikatakan kepada mereka:

Bagaimana Anda mengetahui bahwa pluralitas semacam ini mustahil? Anda telah menentang seluruh umat Muslim, kecuali Muktazilah. Apa argumen Anda untuk membuktikan bahwa oposisi ini benar? Sebenarnya, pernyataan orang—bahwa pluralitas adalah sesuatu yang mustahil pada *wajib al-wujud* bersamaan dengan adanya esensi yang disifati adalah tunggal—berakar pada kemustahilan pluralitas sifat-sifat. Di sini terdapat kontroversi, sementara kemustahilan itu tidak bisa diketahui secara *daruri*. Karena itu memerlukan bukti dan argumentasi. Para flisuf membuktikan masalah ini melalui dua cara.

***Pertama,* mereka mengatakan:**

Berikut ini sebuah argumen untuk membuktikan pendapat kami. Jika masing dari sifat dan yang disifati bukan satu hal, yakni esensi sifat bukan esensi yang disifati dan sebaliknya, maka terdapat

tiga alternatif: (a) masing-masing dari keduanya tidak bergantung pada yang lain (tidak saling membutuhkan), atau (b) masing-masing membutuhkan yang lainnya (saling membutuhkan), atau (c) yang satu akan bergantung pada yang lain, sedangkan yang lainnya tidak (keter gantungan sebelah pihak). Apabila masing-masing terandaikan tidak saling tergantung, kedua-duanya akan merupakan sesuatu yang niscaya-ada (*wajib al-wujud*). Hal ini merupakan dualitas absolut (*attasniyah al-mutlaqah*), dan ini mustahil.

Tetapi apabila masing-masing keduanya membutuhkan yang lain (saling membutuhkan), ia tidak akan menjadi *wajib al-wujud*. Sebab *wajib al-wujud* berarti bahwa suatu wujud ada dengan sendirinya, tidak bergantung pada wujud-wujud yang lain. Maka segala yang membutuhkan wujud yang lain berarti wujud yang lain menjadi sebab keberadaannya. Karena jika yang terakhir ini (sebab) tidak ada, eksistensinya sendiri akan mustahil. Artinya, eksistensinya tidak berasal dari dirinya sendiri, tetapi dari wujud yang lain.

Jika dikatakan: apabila hanya satu di antara keduanya yang tergantung pada yang lain, maka yang bergantung itu akan merupakan suatu wujud yang disebabkan, dan yang lainnya merupakan *wajib al-wujud*. Seperti wujud yang disebabkan, wujud yang eksistensinya tergantung pada yang lain itu akan mempunyai suatu sebab eksternal. Dan ini akan mengarah pada kesimpulan bahwa suatu wujud yang bergantung terhubungkan dengan suatu wujud yang niscaya adanya (*wajib al-wujud*), karena suatu sebab eksternal.

Sanggahan atas pendapat itu sebagai berikut:

Dari ketiga alternatif ini, yang terakhir harus dipilih. Tetapi sehubungan dengan alternatif yang pertama—yaitu dualitas absolut—kami telah menunjukkan (dalam persoalan sebelumnya) bahwa sanggahan Anda terhadapnya tidak didukung oleh suatu argumen yang memadai. Karena sanggahan terhadap masalah tersebut hanya dapat didasarkan atas peniadaan pluralitas, yaitu subyek dari masalah ini dan yang selanjutnya. Maka segala yang merupakan cabang dari masalah ini tidak dapat menjadi dasar bagi masalah ini. Bagaimana masalah ini didasarkan pada persoalan cabangnya?

Namun, alternatif yang akan dipilih di sini ialah bahwa pada keadaannya jasmaninya esensi tidak butuh terhadap sifat-sifat, padahal sifat-sifat Tuhan—sebagaimana pada diri kita—butuh pada subyek sifat-sifat itu (*al-mausuf*).

Maka mereka hanya harus mengatakan:

Sesuatu yang tergantung ada membutuhkan kepada yang lain tidak dapat menjadi *wajib al-wujud*.

Atas pandangan ini, jawabannya adalah:

Apabila *wajib al-wujud* yang Anda maksudkan adalah suatu wujud yang tidak mempunyai sebab efisien (*'illah fa'ilah*), lalu mengapa Anda berpendapat demikian? Mengapa tidak mungkin untuk mengatakan bahwa—sebagaimana esensi *wajib al-wujud* kekal dan tak bergantung pada suatu sebab efisien—demikian pula sifat-sifat-Nya kekal dan tak bergantung pada

sebab efisien? Apabila dengan *wajib al-wujud* Anda maksudkan wujud yang tanpa sebab reseptif (*'illah qabiliyyah*), maka sifat-sifat itu bukanlah *wajib al-wujud* menurut pengertian ini. Tetapi, sifat-sifat itu adalah kekal (kekal) dan tidak mempunyai sebab yang efisien. Kontradiksi apa yang terkandung dalam pandangan ini?

Apabila dikatakan:

Sebuah *wajib al-wujud* secara mutlak tidak mempunyai sebab efisien dan reseptif. Apabila Anda menerima bahwa sifat-sifat mempunyai suatu sebab reseptif, Anda menerima bahwa sifat-sifat itu adalah "hal-hal yang disebabkan" atau "sesuatu yang bersebab" (*ma'lul*).

Kami akan menjawab:

Menyebut esensi yang menerima sifat-sifat sebagai "sebab reseptif" (*'illah qabiliyyah*) adalah terminologi Anda. Argumen-argumen rasional tidak membuktikan eksistensi *wajib al-wujud* yang—kepadanya—istilah-istilah Anda ini diaplikasikan. Apa yang dibuktikan hanyalah bahwa harus ada sebuah batas; tempat rangkaian sebab dan akibat berakhir, tak lebih dari itu. Dan rangkaian sebab dan akibat dapat diakhiri dengan Satu Wujud yang mempunyai sifat kekal serta yang sifat-sifat dan esensinya sama-sama bebas dari sebab efisien. Meskipun kekal, sifat-sifat-Nya berada dalam esensi-Nya. Biarlah kata *wajib al-wujud* dibuang, karena ia barangkali menimbulkan kerancuan. Argumen-argumen rasional hanya membuktikan bahwa suatu rangkaian sebab akibat harus memiliki batas akhir. Lebih dari itu,

tiada yang dapat dibuktikan. Karenanya, klaim terhadap sesuatu yang lebih dari ini merupakan suatu klaim tiranik.

Apabila dikatakan:

Sebagaimana rangkaian sebab-sebab efisien harus terputus (berakhir), maka rangkaian sebab-sebab reseptif juga harus terputus. Karena apabila setiap wujud membutuhkan suatu substratum (*mahall*) tempat ia berada, dan apabila substratum itu sendiri membutuhkan substratum yang lain, suatu kemunduran tak terbatas akan terjadi—sebagaimana kalau setiap maujud membutuhkan suatu sebab efisien, dan sebab itu sendiri membutuhkan sebab yang lain.

Kami akan menjawab:

Anda benar dan kami katakan bahwa sifat-sifat itu terdapat dalam esensi Tuhan, dan esensi-Nya tidak bergantung pada sesuatu yang lain. Ini bagaikan pengetahuan kita mengenai sifat-sifat kita sendiri. Misalnya, substratum pengetahuan kita adalah esensi kita, tetapi esensi kita sendiri tidak berada pada substratum yang lain. Maka pada esensi Tuhan, rangkaian sebab-sebab efisien sifat-sifat mencapai titik akhirnya. Karena, baik esensi maupun sifat-sifat tidak mempunyai suatu sebab yang efisien. Esensi yang tak tersebabkan serta sifat-sifat yang tersebabkan tidak pernah berhenti mengada. Adapun rangkaian sebab-sebab reseptif, ia mencapai akhirnya pada esensi. Ketika tidak ada sebab, dari manakah substratum harus ditiadakan? Argumen-argumen rasional tidak memaksa seseorang untuk memercayai sesuatu pun kecuali bahwa rangkaian itu harus berakhir. Setiap cara yang

mungkin untuk memotong rangkaian sebab-akibat (*tasalsul*), maka itu merupakan pemenuhan atas tuntutan demonstrasi rasional (*burhan*) yang mengantar pada keberadaan *wajib al-wujud*.

Tapi, yang Anda maksud dengan *wajib al-wujud* adalah sesuatu yang lain daripada "suatu yang bebas dari sebab efisien" dan tempat rangkaian sebab-sebab efisien mencapai akhirnya, kami sama sekali tidak bisa menerima bahwa wujud tersebut merupakan sesuatu yang "niscaya" (*wajib*). Selama akal masih memberi ruang untuk menerima *maujud qadim* yang tidak memiliki sebab bagi eksistensinya, maka masih terbuka ruang untuk menerima "yang *qadim*" yang bersifat dan eksistensinya tak bersebab, baik dalam esensi atau sifat-sifatnya sekaligus.

***Kedua,* mereka mengatakan:**

Pengetahuan atau kekuasaan kita tidak masuk ke dalam kuiditas (*mahiyah*) esensi kita. Karena ia hanya sebuah aksiden (*'ard*). Karena itu, apabila sifat-sifat diafirmasi untuk Prinsip Pertama, sifat-sifat itu tak akan masuk ke dalam kuiditas esensi-Nya (*mahiyah zatihi*), tetapi tetap hanya merupakan aksiden (*'ard*) yang disuplementasikan kepada esensi-Nya, meskipun baginya ia abadi. Sering kali suatu aksiden tidak dapat terpisah atau menjadi sesuatu yang niscaya bagi kuiditas. Tetapi itu tidak membuatnya menjadi suatu unsur pokok esensi kuiditas. Menjadi suatu aksiden, berarti bahwa ia tidak bisa dilepaskan dari esensi, yang karenanya, esensi menjadi sebab bagi aksiden. Ini menjadikan suatu aksiden sebagai "yang disebabkan" atau "akibat" (*ma'lul*). Lalu, bagaimana Anda menyebut suatu aksiden (*'arid*) sebagai *wajib al-wujud*? Ini sama seperti argumen yang pertama dengan sedikit perubahan redaksi.

Kami akan jawab:

Apabila Anda memaksudkan keberadaan aksiden sebagai pengikut esensi dan keberadaan esensi sebagai sebab atas aksiden; artinya bahwa esensi merupkan sebab efisien bagi aksiden dan aksiden merupakan objek esensi, maka hal itu tidak bisa dibenarkan. Hal itu tidak merupakan keniscayaan dalam pengetahuan kita, jika dihubungkan dengan esensi kita. Karena esensi kita bukan sebab efisien bagi pengetahuan kita.

Tetapi apabila Anda maksudkan bahwa esensi adalah suatu substratum dan bahwa sifat-sifat tidak dapat berdiri sendiri di luar substratum ini, maka pengertian itu telah diterima, dan tiada alasan mengapa ia harus disebut mustahil. Apakah sifat itu disebut pengikut (*tabi'*), aksiden (*'ard*), akibat (*ma'lul*), atau apa pun sebutannya yang Anda suka, pengertian itu tidak dapat diubah. Karena tak ada makna dari kata-kata tersebut selain bahwa ia berdiri pada esensinya seperti berdirinya sifat pada yang disifati. Mengapa harus memustahilkan bahwa sifat-sifat itu ada pada esensi, dan tetap kekal dan bebas dari suatu sebab efisien? Semua argumen yang diajukan para filsuf dimaksudkan untuk menakut-takuti kita dengan mempergunakan (untuk sifat Tuhan) kata-kata 'mungkin' (*mumkin*), 'boleh jadi' (*ja'iz*), 'pengikut' (*tabi'*), 'yang niscaya' (*lazim*), dan 'akibat' (*ma'lul*) serta mengemukakan bahwa istilah-istilah tersebut tak menyenangkan. Harus dikatakan kepada mereka: apabila yang dimaksud adalah bahwa sifat-sifat itu mempunyai sebab efisien, maka arti itu tak bisa diterima. Tetapi apabila yang dimaksud adalah bahwa sifat-sifat itu tidak mempunyai sebab efisien, tetapi memiliki substratum, tempat sifat-sifat itu berada, maka—apa pun kata-kata yang dipilih seseorang untuk mengungkapkan arti ini—tiada kemustahilan yang terkandung di dalamnya.

Sering kali para filsuf menakut-nakuti kita dengan mempergunakan kata-kata yang menjelekkan bentuk lain. Mereka mengatakan:

"lni mengarah pada kesimpulan bahwa Prinsip Pertama membutuhkan sifat-sifat. Konsekuensinya, Ia tidak akan menjadi zat yang tidak butuh secara mutlak. Karena zat yang tidak-butuh secara mutlak, tidak membutuhkan sesuatu yang bersifat eksternal dari diriNya."

lni merupakan ungkapan literal yang sangat tidak meyakinkan. Sifat-sifat kesempurnaan tak dapat dipisahkan dari esensi orang yang sempurna, sehingga sangat biasa orang mengatakan bahwa "yang sempurna" membutuhkan sesuatu yang bersifat eksternal darinya. Apabila Allah masih tetap dan masih akan tetap sempurna karena pengetahuan, kekuasaan, dan hidup-Nya, bagaimana dapat dikatakan bahwa Dia membutuhkan pada sesuatu yang lain? Bagaimana kata kesempurnaan bisa disandingkan dengan kebutuhan? Pernyataan para filsuf itu bagaikan ungkapan seseorang:

"Orang yang sempurna adalah orang yang membutuhkan kesempurnaan. Makan 'yang membutuhkan' terhadap sifat-sifat kesempurnaan adalah 'yang tidak sempurna' secara eksistensial."

Jawabannya: yang dimaksud keberadaan sesuatu sebagai yang sempurna tak lain hanya berarti eksistensi nyata kesempurnaan bagi esensinya. Karenanya, demikian pula yang dimaksud dengan adanya Tuhan sebagai yang tidak membutuhkan, yaitu eksistensi nyata sifatsifat-Nya yang menegasikan segala bentuk kebutuhan bagi esensinya. Bagaimana para filsuf mengingkari sifat-sifat kesempurnaan itu yang menyempurnakan sifat ketuhanan melalui imaji-imaji verbal (*altakhayyulat al-lafziyyah*)?

Apabila dikatakan:

Apabila Anda menegaskan (a) suatu esensi (*zat*), (b) suatu sifat, dan (c) subsistensi (*hulul*) sifat pada esensi, berarti Anda mengintrodusir komposisi (*tarkib*). Dan di mana ada komposisi, di sana harus ada seorang yang menciptakan komposisi (*murakkib*). Ini adalah alasan mengapa kami tidak membolehkan menyebut Prinsip Pertama sebagai suatu tubuh. Sebab berarti Ia merupakan objek pembentukan komposisi (*murakkab*).

Kami akan menjawab:

Mengatakan bahwa semua komposisi membutuhkan zat yang menciptakan komposisi adalah bagaikan pekataan bahwa setiap wujud membutuhkan penyebab atau pencipta wujud. Terhadap pernyataan itu kami sanggah sebagai berikut: Prinsip Pertama adalah suatu wujud yang kekal, tak disebabkan dan bebas dari penyebab wujud. Karenanya, demikian pula, harus dikatakan bahwa Prinsip Pertama adalah pemilik sifat-sifat (*mausuf*), yang kekal, tak bersebab, dan yang (a) esensi-Nya, (b) sifat-sifat-Nya, dan (c) subsistensi sifatsifat pada esensi-Nya, semuanya tak bersebab, masing-masing merupakan sesuatu yang kekal.

Adapun tubuh (jisim), ia tidak bisa menjadi Prinsip Pertama. Karena ia mempunyai suatu karakter temporal, serta tidak pernah bebas dari segala bentuk perubahan dan kebaruan. Tetapi orang yang tidak memercayai kata temporalitas tubuh dituntut—sebagaimana akan kami tunjukkan kemudian—untuk menerima kemungkinan bahwa sebab yang pertama harus merupakan tubuh.

Jelaslah kini bahwa semua metode demonstrasi (*burhan*) yang diserap oleh para filsuf adalah imajinatif.

Di samping itu, mereka gagal untuk mengembalikan semua pernyataan positif yang mereka buat mengenai Allah kepada esensiNya. Misalnya, mereka menegasikan bahwa Dia adalah Yang Mengetahui (*'alim*). Tetapi mereka harus menerima bahwa sifat "mengetahui" adalah tambahan pada eksistensi. Mestinya dipertanyakan, apakah Anda menerima" bahwa Prinsip Pertama mengetahui sesuatu selain esensi diri-Nya? Atas pertanyaan ini, mereka mengemukakan jawaban-jawaban yang berbeda. Sebagian menerimanya, sedangkan yang lain mengatakan Dia hanya mengetahui esensi diri-Nya.

Pendapat bahwa Allah mengetahui sesuatu selain esensi diri Nya diambil oleh Ibnu Sina. Ibnu Sina mengatakan bahwa Allah mengetahui segala sesuatu dengan suatu cara universal yang tidak dibatasi garis waktu. Dia membuktikan bahwa partikularia-partikularia (*juz'iyyat*) tidak diketahui oleh Tuhan, karena pengetahuan tentang hal itu menuntut perubahan-perubahan pada esensi Yang Mengetahui, sesuai dengan perubahan dan pembaruan yang terjadi pada alam.

Untuk menyanggah teori ini, kami katakan:

Apakah pengetahuan Tuhan mengenai semua spesies (*nau'*) dan genus (*jins*)—yang jumlahnya tak terbatas—identik dengan pengetahuan terhadap diri-Nya atau tidak? Apabila Anda katakan bahwa hal itu tidak identik, Anda akan merusak kaidah itu dengan mengafirmasi pluralitas. Tetapi apabila Anda mengatakan bahwa hal itu identik, mengapa Anda tidak menggolongkan diri Anda sendiri ke dalam orang yang mengakui

bahwa pengetahuan manusia terhadap segala yang selain dirinya adalah identik dengan pengetahuan terhadap dirinya dan terhadap esensinya? Orang yang mengemukakan pendapat ini pasti orang bodoh. Juga harus dikatakan kepada mereka bahwa definisi sesuatu yang tunggal ialah bahwa mustahil—bahkan di dalam imajinasi—untuk mengandaikan kombinasi (*al-jam*') afirmasi dan negasi atasnya. Pengetahuan tetang sesuatu yang tunggal, setelah menjadi sesuatu yang tunggal, mengantar pada kemustahilan untuk membayangkannya "ada" dan "tidak ada" pada saat yang sama. Setelah tidak mustahil mengandaikan—di dalam imajinasi—pengetahuan manusia terhadap dirinya, tanpa mengandaikan pengetahuannya akan hal-hal yang selain dirinya, maka mesti dikatakan bahwa pengetahuan terhadap diri tidak identik dengan pengetahuan terhadap hal-hal yang selainnya. Sebab apabila kedua pengertian itu identik, peniadaan terhadap salah satunya akan meniadakan yang lain, dan afirmasi terhadap yang satu akan mengafirmasi yang lain. Mustahil bahwa Zayd ada dan tidak ada pada saat yang sama. Tetapi hal tersebut tidak mustahil pada pengetahuan terhadap yang lain beserta pengetahuan terhadap diri. Demikian pula, pengetahuan Tuhan terhadap esensi diri-Nya dan terhadap yang lain tak dapat identik, karena dimungkinkan untuk membayangkan eksistensi dari salah satu di antara keduanya, tanpa membayangkan eksistensi yang lain. Keduanya adalah dua hal yang berbeda. Dengan demikian, adalah mustahil untuk membayangkan eksistensi esensi-Nya tanpa membayangkan eksistensi esensi-Nya. Apabila kesamaan diri esensi-Nya bagaikan identitas yang dinyatakan mengenai kedua pengertian itu, pembayangan ini akan mustahil. Karenanya, filsuf yang mengakui bahwa Tuhan mengetahui sesuatu hal yang selain diri-Nya, berarti tak boleh tidak mengafirmasi pluralitas.

Jika dikatakan:

Dia tidak mengetahui yang lain dengan bekal tujuan primer (*algard al-awwal*). Tetapi Dia mengetahui diri-Nya sebagai Prinsip segenap alam semesta. Maka pengetahuan menjadi niscaya melalui tujuan kedua (*al-gard al-sani*). Sebab Dia tidak mungkin mengetahui bahwa esensi diri-Nya adalah Prinsip (*Mabda'*) bagi yang lain, kecuali yang lain tersebut telah masuk menjadi pengetahuan-Nya, sebagai implikasi atau konsekuensi seharusnya. Tidak ada yang memustahilkan bahwa esensi-Nya memiliki konsekuensi-konsekuensi niscaya (*lawazim*). Hal itu tidak akan melahirkan pluralitas pada kuiditas esensi (*mahiyah az-zat*). Yang mustahil hanyalah adanya pluralitas pada diri zat.

Itu bisa dijawab dari beberapa sisi:

Pertama, pernyataan Anda bahwa Dia mengetahui diri-Nya sendiri sebagai Prinsip alam semesta merupakan asumsi sewenang-wenang. Yang semestinya, Dia hanya mengetahui eksistensi esensi-Nya saja. Pengetahuan bahwa ia adalah Prinsip akan merupakan "tambahan" pada pengetahuan terhadap eksistensi. Sebab karakter prinsipialitas merupakan bentuk suplementasi (*idafah*) atas esensi. Mengetahui esensi adalah sesuatu yang mungkin, walaupun tanpa mengetahui sesuatu yang disuplementasikan pada esensi. Seandainya sifat prinsipialitas (*al-mabdaiyyah*) bukan merupakan suplemen (sesuatu yang disandarkan), maka esensi-Nya akan menjadi plural. Ia akan memiliki eksistensi (*wujud*) dan prinsipialitas, sementara keduanya adalah dua hal yang berbeda. (Maka esensinya terdiri dari dua hal yang berbeda).

Sebagaimana mungkin bagi seorang manusia untuk mengetahui esensi dirinya sendiri, tanpa mengetahui bahwa

ia adalah akibat—hingga akhirnya tahu, karena pengetahuan bahwa dirinya adalah akibat, baginya, merupakan suplemen atas sebabnya—maka demikian pula wujud Tuhan sebagai sebab yang disuplementasikan atas akibatakibatnya. Penetapan keniscayaan hanya terdapat pada mereka bahwa Tuhan mengetahui dirinya sebagai Prinsip. Karena pada-Nya terdapat pengetahuan atas esensi dan prinsipialitas. Pengetahuan itu merupakan suplemen yang disandarkan pada dirinya, sementara suplemen adalah sesuatu yang bukan esensi dan pengetahuan tentang suplementasi bukan pengetahuan tentang esensi, berdasarkan dalil yang telah kami sebutkan bahwa “mungkin membayangkan pengetahuan tentang esensi, tapi tidak bisa terhadap pengetahuan atas prinsipialitas. Dan tidak mungkin membayangkan pengetahuan terhadap esensi tanpa pengetahuan terhadap esensi. Karena esensi adalah sesuatu yang tunggal.

Kedua, pernyataan mereka bahwa alam semesta diketahui olehNya dengan tujuan yang kedua adalah rasional. Karena apabila pengetahuan-Nya meliputi yang lain, sebagaimana ia meliputi esensiNya sendiri, maka akan ada dua objek yang berbeda bagi pengetahuan-Nya. Jumlah dan perbedaan hal-hal yang diketahui akan menuntut pertambahan jumlah pengetahuan-Nya. Karena dimungkinkan—dalam tataran imajinatif—untuk membiarkan objek-objek pengetahuan terpisah satu sama lain, pengetahuan terhadap satu hal tidak dapat identik dengan pengetahuan terhadap hal yang lain. Jika tidak, akan mustahil untuk mengandaikan eksistensi yang satu tanpa yang lain. Apabila semua pengertian itu satu, tidak akan ada yang lain, tidak akan ada variasi ungkapan—dengan memakai kata-kata ‘tujuan yang kedua’—yang menimbulkan perbedaan.

Saya harap bisa mengerti bagaimana orang berkata tentang negasi pluralitas.

“Tak satupun—bahkan yang seukuran partikel terkecil pun, di langit atau di bumi—yang tersembunyi dari pengetahuan-Nya. Dia mengetahui segalanya dengan jenis pengetahuan universal (*kulli*). Universalia-universalia (*kulliyyat*) yang diketahui tidak terbatas jumlahnya. Maka pengetahuan yang terkait denganya—beserta pluralitas dan keragamannya—adalah dari segala segi.”

Tentang persoalan ini, Ibnu Sina berbeda pendapat dengan filsuffilsuf lain, yang, demi menghindari pluralitas, berpendapat bahwa Allah tidak mengetahui sesuatu pun yang lain daripada diri-Nya. (Tapi aneh) bagaimana kemudian Ibnu Sina bisa sependapat dengan para filsuf dalam menolak pluralitas dan tidak sependapat dengan mereka dalam mengafirmasi pengetahuan Tuhan terhadap yang lain. Dia tidak malu untuk mengatakan:

‘’Allah tidak mengetahui sesuatu pun di dunia ini atau di Akhirat. Dia hanya mengetahui diri-Nya sendiri. Tetapi setiap wujud yang lain mengetahui (a) Tuhan, (b) dirinya sendiri, dan (c) segala yang lain dari dirinya. Maka semua wujud yang lain lebih mulia daripada Tuhan dalam hal pengetahuan.”

Dia meninggalkan ajaran ini, karena dia tidak suka dengannya. Tetapi kemudian, dia tidak malu untuk gencar menolak pluralitas dari segala segi. Dia mengatakan bahwa pengetahuan atas diri Tuhan dan pengetahuan-Nya terhadap sesuatu—bahkan, setiap—yang lain dari diri-Nya justru sama seperti esensi-Nya. Di sini terdapat kontradiksi—yang dapat ditangkap pada pandangan pertama—di mana semua filsuf yang lain merasa malu dengannya. Maka kami pun sampai pada kesimpulan bahwa, baik Ibnu Sina maupun mereka yang tidak

ia tentang pendapatnya, berhenti dengan mengemukakan hal-hal yang memalukan. Dan demikianlah Allah memperlakukan orangorang yang tersesat dari jalan-Nya, yang mengira bahwa akal atau imajinasi dapat menolong mereka untuk menghadapi persoalanpersoalan ketuhanan.

Jika dikatakan:

Apabila ditegaskan bahwa dia mengetahui dirinya sebagai prinsip melalui hubungan saling tergantung, pengetahuan tentang dua hal yang saling terkait dan melengkapi itu haruslah satu. Karena orang yang mengetahui 'anak', ia mengetahuinya dengan 'satu' pengetahuan yang juga mengandung—dengan implikasi—pengetahuan tentang 'ayah', pengetahuan ayah dan anak. Maka, meskipun objek-objek pengetahuan banyak, pengetahuan tetap satu. Demikian juga Tuhan mengetahui esensi-Nya sebagai prinsip bagi yang lain. Maka pengetahuan tetap satu walaupun objek pengetahuannya banyak. Jika hal itu dapat dimengerti dalam hal satu akibat (*ma'lul*) dan hubungannya dengan Tuhan, dan tidak menuntut pluralitas, maka tambahan sesuatu yang tidak menuntut pluralitas pada genusnya, tidak akan menuntut lahirnya pluralitas.

Demikian juga orang yang tahu sesuatu dan mengetahui pengetahuannya dengan sesuatu, sesungguhnya ia mengetahuinya dengan pengetahuan itu. Setiap pengetahuan adalah pengetahuan dengan diri dan dengan objek pengetahuannya. Dengan demikian objek pengetahuan berjumlah banyak sedang pengetahuan tetap tunggal. Hal itu juga menunjukkan bahwa kalian berpendapat bahwa objek pengetahuan Allah tidak terhingga sedang ilmu-Nya tetap satu dan kalian tidak memberi sifat "pengetahuan yang

jumlahnya tak terhingga" kepada Allah. Jika banyaknya jumlah pengetahuan berakibat pada banyaknya pengetahuan, maka dalam diri Allah akan terdapat banyak pengetahuan. Padahal ini adalah mustahil.

Kami akan menjawab:

Meskipun pengetahuan adalah tunggal dalam segala seginya, namun hubungannya dengan dua objek pengetahuan (*ma'lumain*) tak bisa dibayangkan. Hubungan pengetahuan dengan lebih dari satu objek menuntut pluralitas, apabila postulat-postulat yang ditulis oleh para filsuf dalam teori mereka tentang pluralitas diikuti. Sebab mereka telah melebih-lebihkan (arti pluralis) dengan mengatakan bahwa, kalau saja Tuhan mempunyai suatu kuiditas yang disifati dengan *wujud*, maka hal itu merupakan pluralitas. Akal mereka tidak menerima sesuatu yang tunggal yang memiliki hakikat, kemudian diberi sifat *wujud*. Mereka telah mengklaim bahwa *wujud* disuplementasikan atau disandarkan pada hakikat, sementara *wujud* merupakan sesuatu yang lain dari hakikat itu sendiri. Maka hal itu akan melahirkan pluralitas. Berdasar model keyakinan seperti ini, tidak mungkin mengandaikan pengetahuan yang terkait dengan objekobjek yang berjumlah banyak, kecuali hanya akan melahirkan jenis pluralitas yang lebih hebat daripada pluralitas yang niscaya muncul dalam mengandaikan wujud yang disuplementasikan pada kuiditas.

Mengenai pengetahuan tentang 'anak', atau istilah relatif yang lain, di dalamnya terdapat pluralitas. Sebab pengetahuan tentang 'anak 'dan tentang 'ayah' adalah dua pengertian yang berbeda. Dan ada suatu pengetahuan yang ketiga, yaitu, pengetahuan tentang hubungan antara keduanya. Pengetahuan

yang ketiga ini terimplikasi dari kedua pengertian yang pertama. Karena keduanya adalah syarat-syaratnya dan keharusan keberadaannya. Tanpa mengetahui hal-hal yang dihubungkan, Anda tak dapat mengetahui hubungan itu. Maka semua pengertian ini berbeda dan merupakan pengetahuan yang tidak tunggal. Keberadaan salah satunya tergantung pada keberadaan yang lain.

Karenanya, apabila Tuhan mengetahui esensi diri-Nya sebagai yang dihubungkan pada semua genus dan spesies berdasarkan wujudnya sebagai Prinsip genus dan spesies, pengetahuan ini akan mengharuskan bahwa Dia mengetahui (a) esensi diri-Nya, (b) genus dan spesies, satu demi satu, dan (c) hubungan dirinya dengan genus dan spesies berdasarkan wujud-Nya sebagai Prinsip dari genus dan spesies. Tanpa demikian, tentu takkan masuk akal untuk mengatakan bahwa hubungan itu merupakan objek pengetahuan-Nya.

Mengenai pernyataan mereka bahwa "yang mengetahui suatu hal", tahu bahwa dirinya merupakan zat yang mengetahui sendiri pengetahuan tersebut. Maka objek pengetahuan berjumlah banyak sementara pengetahuan tetap tunggal. Hal itu tidak bisa dibenarkan. Tapi, orang yang tahu terhadap pengetahuannya atas sesuatu, ia mengetahuinya dengan pengetahuan yang lain (dan mengetahui pengetahuan yang kedua dengan pengetahuan yang ketiga), dan begitu seterusnya, hingga rangkaian-rangkaian itu berakhir pada suatu pengetahuan yang tidak teringat lagi yang, karenanya, tidak diketahuinya. Maka dia (pada akhirnya) lupa pada pengetahuan, tetapi tidak pada objek pengetahuan. Misalnya, ketika seseorang mengetahui sebuah benda hitam, jiwanya saat mengetahui itu terserap ke dalam objek tersebut; dan karenanya, dia lupa pada, atau tidak ingat akan, pengetahuannya

tentang objek ini. Sebab apabila dia ingat pada pengetahuannya, ia akan menuntut pengetahuan lain, yang dengannya ingatannya akan lenyap.

Mengenai pernyataan mereka bahwa sanggahan kami bisa balik mengarah kepada kami dalam hal objek-objek pengetahuan Tuhan (yang kami anggap tak terbatas jumlahnya, meskipun pengetahuan Tuhan tetap satu), kami akan mengatakan bahwa di dalam buku ini, pandangan kami bukanlah sudut pandang analisis konstruktif, tapi hanyalah sudut pandang analisis destruktif. Karena alasan inilah, kami menamakan buku ini *Tahafut al-Falasifah* (Kerancuan Para Filsuf), bukan *Tamhid li al-Haqq* (Pengantar kepada Kebenaran). Karenanya, kami tidak merasa harus menjawab sanggahan Anda tersebut.

Apabila dikatakan:

Kami tidak memaksudkan bahwa Anda harus menyerap suatu sudut pandang tertentu—yaitu, pendapat suatu mazhab tertentu. Namun suatu problematika—yang datang sendiri kepada seluruh manusia, dan yang secara bersama-sama dihadapi oleh semua—hendaknya tidak Anda lewatkan. Problematika yang telah kami kemukakan adalah problem tersebut. Karenanya, baik Anda maupun mazhab yang lain, tak boleh meremehkannya.

Kami akan mengatakan:

Tidak. Tujuan kami hanyalah untuk menunjukkan ketidak-mampuan Anda untuk menjustifikasi klaim bahwa Anda mengetahui hakikat realitas wujud berdasar argumen-argumen rasional yang pasti kebenarannya. Kami hendak membuat Anda

meragukan keyakinan Anda pada klaim Anda sendiri. Jika ketidakmampuan Anda sudah jelas, kita mesti mengakomodir bahwa di kalangan masyarakat ada yang berkeyakinan bahwa persoalan-persoalan ketuhanan tidak bisa dijangkau oleh daya rasional, bahkan berada di luar kemampuan manusia untuk menyingkapnya. Karena alasan inilah, pembawa ajaran Islam (Muhammad Saw.) telah bersabda: *"Pikirkanlah tentang ciptaan (dari aktivitas kreatif) Tuhan, dan jangan pikirkan esensi-Nya."* Bagaimana Anda tidak menyetujui orang: (a) yang memercayai akan kebenaran rasul-rasul, mengenai mukjizatmukjizat yang mereka pergunakan sebagai argumen-argumen mereka; (b) yang menahan diri dari mengemukakan suatu keputusan intelektual tentang Dia yang mengutus rasul-rasul; (c) yang menahan diri dari mengusahakan penyelidikan-penyelidikan intelektual tentang sifat-sifat Tuhan; (d) yang menerima segala yang dikatakan oleh sang pembawa syariat mengenai sifat-sifat Tuhan; (e) yang mengikuti contoh dari sang pembawa syariat dalam mempergunakan kata-kata seperti Yang Mahatahu, Yang Maha Berkehendak, Yang Mahakuasa dan sebagainya, mengenai Tuhan; (f) yang menolak untuk mempergunakan kata-kata yang tidak diizinkan untuk digunakan kepada Tuhan; dan (g) yang mengakui bahwa mereka tidak mampu untuk memahami soal-soal ini dengan menggunakan kemampuan akal?

Anda tidak sependapat dengan orang-orang tersebut, sebab Anda mengira bahwa mereka tidak mengerti tentang masalah metode-metode pembuktian rasional dan tidak dapat merangkai premis-premis dalam bentuk silogisme. Dan Anda mengklaim bahwa Anda mengetahui realitas persoalan ketuhanan dengan metode metode rasional Anda. Tetapi ketidakmampuan Anda telah tampak dan klaim Anda pada pengetahuan yang pasti

telah terbukti absurd. Inilah yang kami maksudkan di dalam diskusi ini. Di manakah orang yang mengklaim bahwa argumen-argumen metafisik pasti terjamin kebenarannya seperti argumen-argumen matematis?

Apabila dikatakan:

Kesulitan ini seharusnya dikemukan kepada Ibnu Sina yang menyatakan bahwa Tuhan mengetahui apa-apa yang lain dari esensi diri-Nya sendiri. Para tokoh terkemuka di kalangan para filsuf sepakat bahwa Dia tidak mengetahui sesuatu pun kecuali diri-Nya sendiri. Maka kesukaran yang Anda kemukakan telah terhindarkan.

Kami akan menjawab:

Hati-hati terhadap ajaran negatif ini. Kalaupun ajaran ini tidak terlalu menjijikkan, para filsuf di masa kemudian tentu tidak akan menolak untuk mendukungnya. Marilah kita ulas hal-hal yang membuatnya begitu memalukan. Ia mengimplikasikan bahwa akibatakibat dari Tuhan adalah lebih mulia daripada Tuhan. Sebab seorang malaikat, manusia atau makhluk berakal apa pun, mengetahui (a) dirinya sendiri, (b) prinsipnya, dan (c) wujud-wujud yang lain. Apabila Tuhan tidak mengetahui sesuatu pun selain diri-Nya, Dia pasti tidak sempurna—sebanding dengan manusia (apalagi malaikat-malaikat), atau bahkan binatang-binatang (yang, di samping sadar atas diri, juga mengetahui banyak hal lainnya). Jelasnya, pengetahuan adalah sebab kemuliaan, dan ketiadaannya merupakan suatu ketidaksempurnaan. Kini di manakah pernyataan para filsuf bahwa Dia adalah yang mencinta

dan yang dicinta, karena kebesaran yang paling sempurna dan keindahan yang paling utuh adalah milik-Nya? Keindahan apakah yang dapat dimiliki oleh suatu wujud sederhana yang tidak mempunyai kuiditas atau realitas dan yang tidak mengetahui apa-apa yang terjadi di dunia atau apa-apa yang semestinya berasal darinya? Ketidaksempurnaan apakah pada diri Tuhan yang lebih tidak sempurna daripada ini?

Aneh kalau ada orang yang berakal sehat yang masih berpegang teguh pada pendapat para filsuf tentang hal-hal yang menjadi objek akal dan akhirnya berujung pada pandangan bahwa zat yang menjadi tuhan semesta alam dan penyebab segala sesuatu sama sekali tidak tahu terhadap yang terjadi di alam. Lalu apa yang membedakanNya dengan mayat—selain mengetahui terhadap diri-Nya? *Mahatinggi Allah dari segala yang dikatakan oleh orang-orang yang zalim.* Dengan demikian, bagaimana harus menyebut pengetahuan diri-Nya suatu kesempurnaan, jika Dia tidak mengetahui segala yang lain dari diriNya? Ajaran ini—begitu jelasnya—sangat memuakkan sehingga tak diperlukan adanya penjelasan yang mendetail untuk membuktikan kebenarannya.

Akhirnya, harus dikatakan pada para filsuf: Meskipun Anda melangkahkan diri Anda ke dalam hal-hal yang memalukan ini, Anda tetap tidak mampu untuk melepaskan diri dari pluralitas. Selanjutnya kami harus mempertanyakan, apakah pengetahuan terhadap esensi diri-Nya identik dengan esensi diri-Nya atau tidak? Apabila Anda mengatakan bahwa pengetahuan itu tidak identik dengan esensi diriNya, berarti terdapat pluralitas. Tetapi apabila Anda katakan bahwa ia identik, lantas apa bedanya antara Anda dan orang yang mengatakan bahwa pengetahuan diri manusia identik dengan

dirinya sendiri? Terhadap pernyataan tersebut, jawaban yang bisa kami berikan adalah: hal ini *non sense*. Eksistensi esensi seorang manusia dapat dimengerti, meskipun pada dia tidak menyadari dirinya sendiri. Ketika ketaksadarannya lenyap, dia menyadari dirinya. Sekali lagi hal itu menunjukkan bahwa kesadaran dirinya lain daripada dirinya sendiri.

Apabila Anda mengatakan:

Kadang-kadang manusia tidak memiliki pengetahuan tentang dirinya, tapi—meski demikian—pengetahuan itu kemudian muncul. Ini mengharuskan bahwa pengetahuan tentang diri lain daripada dirinya sendiri.

Kami akan menjawab:

Karakter sebagai sesuatu yang lain (*gairiyyah*) tidak ditentukan oleh kehadiran sesudahnya atau koeksistensi. Identitas (*'ayn*) dari suatu hal entitas tidak boleh muncul kemudian atas sesuatu (yang memiliki identitas) tersebut. Sedang sesuatu yang lain, jika berkonsistensi (*qarana*) dengan sesuatu yang memiliki identitas tersebut, tetap merupakan sesuatu yang lain (*gayr*), tak bisa diidentikkan. Karena itu, misalnya Tuhan selalu merupakan zat Yang Mengetahui diri-Nya, itu tidak mengharuskan bahwa pengetahuan diri-Nya adalah esensi-Nya. Imajinasi membolehkan pengandaian esensi, lalu terjadinya kesadaran. Apabila kesadaran identik dengan esensi, imajinasi ini tidak akan mampu mengandaikannya.

Apabila dikatakan:

Esensinya bukanlah akal dan pengetahuan. Maka ia tak mempunyai esensi kemudian pengetahuan yang ada pada esensi.

Kami akan mengatakan:

Kebodohan tampak jelas dalam pernyataan ini. Pengetahuan adalah suatu sifat atau aksiden (*'ard*) yang menuntut sesuatu yang disifati (subyek/ *mausul*). Mengatakan bahwa dalam diri-Nya, Dia adalah akal dan pengetahuan, tak berbeda dengan mengatakan bahwa Dia adalah kekuasaan atau kehendak. Pernyataan yang terakhir akan sama dengan mengatakan bahwa kekuasaan atau kehendak adalah sesuatu yang berdiri sendiri. Dan apabila ia secara serius dipertahankan, ia akan seperti mengatakan bahwa kehitaman, keputihan, kuantitas, kelipatan tiga (*taslis*), kelipatan empat (*tarbi'*) sebagai sesuatu yang berdiri sendiri. Demikian juga dengan semua aksiden, ia dianggap sebagai sesuatu yang berdiri sendiri. Argumen yang membuktikan kemustahilan sifat-sifat yang berdiri sendiri di luar tubuh (sebagai entitas lain dari sifat-sifat) juga merupakan argumen untuk membuktikan bahwa sifat-sifat semua makhluk hidup— seperti pengetahuan, kehidupan, kekuasaan, kehendak, dan lainnya— tidak berdiri sendiri, tetapi di dalam suatu esensi. Misalnya, kehidupan ada di dalam suatu esensi yang hidup dengannya. Demikian pula halnya sifat-sifat yang lain.

Para filsuf menunjukkan ketidakpuasan dengan menolak semua sifat Tuhan, juga dengan menolak realitas (*haqiqah*) dan kuiditasNya (*mahiyah*). Lebih jauh mereka menolak subsistensi (*qiyam*) dengan diri-Nya sendiri—dengan mereduksinya pada

watak aksidenaksiden (*al-a'rad*) dan kualitas-kualitas yang tak dapat berdiri sendiri. Tetapi kami bermaksud untuk menunjukkan—di dalam masalah lain di dalam buku ini juga—bahwa mereka tidak mampu untuk mem buktikan dengan argumen rasional bahwa Dia bahkan mengetahui diri-Nya atau segala yang selain diri-Nya.

MASALAH KETUJUH: Bahwa Mustahil Tuhan Bersama Yang Lain Dalam Genus Dan Berpisah Dari Diferensia, Dan Dia Bukanlah Genus Atau Diferensia

Para filsuf sependapat dalam hal ini, dan atas dasar itu muncul tesis bahwa, jika tidak ada apa pun yang sama dengan Tuhan dalam genusnya, maka Tuhan juga tidak bisa dipisah-pisah berdasar diferensia. Dengan demikian Dia tak dapat didefinisikan. Sebab definisi mengandung genus dan diferensia, sedangkan segala yang tidak mengandung komposisi (tarakkub) tidak bisa didefinisikan. Dan ini merupakan jenis komposisi.

Mereka juga mengatakan:

Perkataan seseorang-bahwa Tuhan sama dengan akibat yang pertama (*ma'lul awwal*) dalam hal ada-Nya sebagai *maujud*, substansi (*jauhar*), dan sebab (*'illah*) dari hal-hal lain, meskipun tak boleh tidak Dia memang mesti berbeda dari akibat yang pertama dalam segala hal-tidak menunjukkan kebersamaan (*musyarakah*) dalam genus, tapi hanya keniscayaan yang umum (*lazim 'am*). Sebagaimana dikenal di dalam logika, perbedaan antara genus dan keniscayaan itu ada dasarnya dalam realitas,

meskipun kedua-duanya bisa tidak berbeda dalam hal kemurnian. (Sebabnya adalah) karena genus yang esensial adalah sifat umum yang diperoleh dari jawaban atas pertanyaan "apa itu?" Dan genus tidak masuk dalam kuiditas (*mahiyah*) sesuatu yang didefinisikan serta menjadi unsur pokok bagi wujudnya. Misalnya, "adanya manusia sebagai makhluk hidup" termasuk dalam kuiditas manusia, yakni kebinatangan (*al-hayawaniyyah*). Karenanya, ia merupakan genus. Sebaliknya, "adanya sebagai sesuatu yang dllahirkan atau yang diciptakan" adalah suatu hubungan yang niscaya dan tak pernah tidak terjadi padanya, tetapi tidak termasuk dalam kuiditasnya—meskipun itu merupakan suatu keniscayaan umum (*lazim 'am*) yang ada pada semua manusia. Persoalan bagaimana ini telah diketahui di dalam logika dan sesuatu yang tidak perlu diperdebatkan.

Selanjutnya, mereka mengatakan:

Eksistensi tak pernah termasuk dalam kuiditas benda-benda, tetapi berhubungan dengan dan menjadi suplemen kuiditas—baik sebagai suatu keniscayaan yang tak bisa dipisahkan (seperti eksis tensi langit), atau sebagai sesuatu yang ada setelah ia tidak ada (seperti eksistensi hal-hal yang temporal). Karenanya, kebersamaan (*musyarakah*) dalam eksistensinya, bukan kebersamaan dalam genusnya.

Mengenai kebersamaannya (dengan sebab-sebab lain) dalam kapasitasnya sebagai sebab bagi yang lain—sebagaimana sebab-sebab yang lain, hal itu hanya merupakan kebersamaan dalam hubungan dan suplementasi yang niscaya (*idafah lazimah*) dan tetap tidak masuk dalam wilayah kuiditas. Prinsipialitas (*mabda'iyyah*) dan eksistensi, salah satunya, tidak mempokokkan

esensi. Tetapi masing-masing secara niscaya terkait pada esensi itu setelah esensi itu tegak melalui bagian-bagian kuiditasnya. Maka, kebersamaan dalam hal itu hanya merupakan kebersamaan dalam keniscayaan umum yang keniscayaannya mengikuti esensi, bukan dalam genus. Itulah sebabnya mengapa hal-hal itu tak dapat didefinisikan kecuali dengan mengacu kepada unsur-unsur pokoknya (*muqawwimat*). Apabila hal-hal itu didefinisikan dengan mengacu kepada keniscayaan-keniscayaan (*lawazim*), ia hanya akan merupakan suatu deskripsi (yang berguna) untuk membedakan sesuatu, bukan untuk melukiskan realitasnya. Misalnya, di dalam definisi sebuah segitiga, tidak bisa dikatakan sebagai sesuatu yang semua sudutnya sama dengan kedua sudut tegaknya, meskipun (definisi) itu merupakan suatu keniscayaan umum bagi tiap segitiga. Tapi mestinya dikatakan bahwa sebuah segitiga adalah suatu bentuk yang dikelilingi oleh tiga sisi (*dal'*).

Demikian pula halnya dengan kebersamaan dalam keberadaannya sebagai substansi (*jauhar*). Yang dimaksud substansi ialah *maujud* yang bukan ada pada subyek (*maudu'*). Sedang *maujud* bukan termasuk genus. Tidak karena adanya hubungan suplementatif dengan sesuatu yang negatif (*salabi*)—yaitu "tidak terletak dalam subyek"—lalu ia menjadi suatu genus yang menyangga. Bahkan, kalau pun aspek positif (*ijabi*) dihubungkan dengannya—yaitu, ketika ia disebut suatu *maujud* pada suatu subyek—ia takkan menjadi genus *per accidens*. Hal itu karena orang yang mengetahui substansi melalui definisinya—bahwa ia adalah 'suatu *maujud* bukan terdapat pada subyek"—yang merupakan tujuan dari suatu deskripsi tentang substansi, tidak dapat mengetahui sesuatu pun tentang wujudnya, kecuali bahwa ia bisa berada pada suatu subyek atau tidak. Ketika hendak mengemukakan substansi, kita katakan bahwa substansi

adalah suatu *maujud* yang tidak ada pada subyek, artinya adalah bahwa substansi merupakan suatu realitas yang, jika mampu, bisa didapatkan tidak pada subyek. Kami tidak memaksudkan pengertian substansi bahwa substansi secara aktual merupakan suatu *maujud* di saat perumusan definisi. Maka kebersamaan dalam substansi tidak berarti kebersamaan dalam genus. Tapi kebersamaan dalam unsur-unsur pokok kuiditaslah yang merupakan kebersamaan dalam genus, yang sebagai konsekuensinya, menuntut perbedaan berdasarkan diferensia. Tapi Tuhan tidak mempunyai kuiditas yang lain daripada wujud niscaya (*wajib al-wujud*). Maka *wujud al-wajib* adalah karakter dasar (*tabi'ah*) dan realitas (*haqiqah*) serta merupakan kuiditas pada diri-Nya sendiri yang hanya dimiliki oleh-Nya dan tidak oleh yang lain. Sebab *wajib al-wujud* hanya merupakan milik-Nya sendiri, maka tak ada sesuatu lain-Nya bersekutu (*musyarakah*) dengan-Nya. Karena itu, tak satu pun yang dapat dibedakan dari-Nya dengan suatu pembedaan spesifik. Dengan demikian, Tuhan tak dapat didefinisikan.

Semuanya ini dikemukakan untuk menjelaskan pemahaman tentang ajaran dan berbagai tesis para filsuf. Perbincangan tentang itu semua berpijak dari dua sudut pandang: (1) sudut pandang seorang penanya, dan (2) sudut pandang seorang penyanggah.

Di dalam mempertanyakan, hendaknya dikatakan:

Inilah ulasan mazhab para filsuf. Lantas, bagaimana Anda mengetahui kemustahilan penerapan ajaran mereka tersebut terhadap Tuhan, sehingga Anda mendasarkan peniadaan dualitas Tuhan atas mazhab tersebut, di mana Anda katakan bahwa "yang

kedua" harus bersekutu dengan-Nya dalam satu hal dan berbeda dalam hal yang lain. Padahal sesuatu yang mengandung apa yang berserikat dan (sekaligus) apa yang tidak berserikat merupakan komposisi (*murakkab*), sementara komposisi adalah mustahil bagi Tuhan?

Lalu akan kami pertanyakan, dari mana Anda tahu bahwa bentuk komposisi (*tarkib*) ini mustahil? Tak ada buktinya, kecuali pernyataan yang Anda lontarkan mengenai negasi sifat-sifat, yaitu: (1) bahwa komposisi genus dan diferensia melahirkan sejumlah bagian-bagian, (2) bahwa apabila eksistensi suatu bagian atau seluruh bagian adalah benar adanya, tanpa ada ketergantungan pada yang lain, maka eksistensi itu akan merupakan *wajib al-wujud*, dan (3) bahwa apabila eksistensi bagian-bagian itu tidak benar atau tidak bisa eksis tanpa agregat (kumpulan bagian-bagian), padahal suatu agregat tidak akan ada tanpa bagian-bagian, maka masing-masing akan merupakan "akibat yang dibutuhkan" (*ma'lul muhtaj*) (sehingga keduanya saling membutuhkan dan tidak bisa berdiri sendiri).

Kami telah mengemukakan argumen ini dalam masalah sifatsifat, dan telah menerangkan—dalam persoalan determinasi rangkaian sebab-sebab—bahwa ini tidak mustahil. Yang dapat dibuktikan secara rasional hanyalah terminasi (*qata'*) rangkaian *tasalsul*. Mengenai hal-hal besar yang telah Anda ciptakan di dalam keniscayaan menyifati *wajib al-wujud*, tidak ada argumen yang membuktikan kebenarannya. Apabila *wajib al-wujud* adalah sebagaimana yang telah mereka terangkan—yaitu, bahwa tiada pluralitas (kasrah) padanya dan bahwa, karenanya, ia tak tergantung pada apa pun selain dirinya sendiri untuk eksis—maka tak ada argumen untuk membuktikan *wajib al-wujud* tersebut. Argumen

yang ada hanyalah yang diperuntukkan bagi terminasi *tasalsul* saja dan hal ini telah kami terangkan dalam masalah sifat-sifat.

Dalam masalah ini, pendapat kamilah yang lebih valid. Sebab untuk membagi sesuatu ke dalam genus dan diferensia tidak seperti membagi yang disifati (*mausuf*) ke dalam esensi dan sifat. Sifat bukan esensi, dan esensi bukan sifat. Tetapi spesies (*nau'*) sama dengan genus (*jins*) dalam segala seginya. Ketika kami menyebut spesies, yang kami maksudkan adalah genus plus suatu faktor tambahan. Maka ketika kami berbicara tentang manusia, kami maksudkan binatang plus faktor tambahan berupa potensi rasionalitas (*nutq*). Untuk mempertanyakan apakah kemanusiaan (*insaniyyah*) dapat lepas dari kebinatangan (*hayawaniyyah*) seperti mempertanyakan apakah kemanusiaan dapat lepas dari dirinya sendiri, ketika sesuatu hal ditambahkan kepadanya. Karena itu, ia lebih jauh terpisah dari pluralitas dibanding sifat dan yang disifati (*mausuf*).

Mengapa mustahil bagi rangkaian-rangkaian sebab dan akibat untuk berhenti pada dua sebab—yang satu menjadi sebab bagi sejumlah langit ('illah as-samawaf) dan yang lain sebagai sebab bagi sejumlah unsur, atau salah satunya sebagai sebab bagi akal-akal dan yang lainnya bagi semua tubuh? Padahal antara keduanya terdapat perbedaan dan dapat dipisahkan secara konseptual. Misalnya antara kemerahan dan panas. Keduanya adalah dua hal yang berbeda secara konseptual, tanpa kita mengandaikan komposisi genus-diferensia di dalam kemerahan sehingga ia dapat dianalisis. Bahkan apabila padanya terdapat pluralitas, maka ia merupakan bentuk pluralitas yang pasti cocok bagi kesatuan esensi. Lalu mengapa ini harus mustahil dalam hal sebab-sebab? Dan ini menunjukkan bagaimana mereka telah gagal

untuk mempertahankan penolakan mereka akan kemungkinan dua Tuhan yang berfungsi sebagai pencipta.

Jika dikatakan:

Hal ini mustahil, karena sesuatu yang ada pada dua wujud berbeda harus ada pada setiap *wajib al-wujud*—apabila sesuatu itu merupakan syarat bagi *wujub al-wujud*. Tetapi kemudian, antara keduanya tidak akan ada perbedaan. Sebaliknya, apabila ia bukan merupakan syarat, dan yang lain juga bukan syarat, maka setiap sesuatu yang tak disyaratkan di dalam *wujub al-wujud*, wujudnya tidak dibutuhkan, dan *wujub al-wujub* akan bisa terjadi tanpa adanya sesuatu itu.

Kami akan menjawab:

Ini sama seperti yang Anda katakan dalam persoalan sifat dan kami telah memperbincangkannya. Sumber kerancuan dalam semua ini terletak pada istilah *wajib al-wujud*. Karena itu, istilah ini harus dibuang. Kami tidak bisa menerima bahwa argumen-argumen rasional dapat membuktikan *wajib al-wujud*, jika istilah itu tidak berarti "mawjiid kekal yang tak mempunyai sebab efisien". Tetapi apabila pengertian ini diterima, maka istilah *wajib al-wujud* harus ditinggalkan dan Anda harus membuktikan bahwa pada suatu *maujud* yang tak mempunyai sebab atau pencipta, jumlah atau komposisi adalah sesuatu yang mustahil. Tetapi hal sudah jelas tak dapat dibuktikan.

Yang tersisa dari persoalan mereka adalah bahwa pertanyaan apakah kondisi tanpa sebab dari *wajib al-wujud* disyaratkan oleh sesuatu yang diandaikan secara umum ada pada banyak

wajib al-wujud. Ini adalah sesuatu yang lucu. Karena kami telah memperlihatkan bahwa sesuatu yang tak bersebab adalah tidak disebabkan untuk menjadi demikian, sehingga ia menuntut syaratnya. Ini bagaikan pertanyaan seseorang apakah kehitaman adalah syarat bagi warna untuk menjadi warna. Jika memang demikian (merupakan syarat), mengapa merah merupakan warna? Atas pertanyaan ini, jawabannya sebagai berikut: Mengenai realitasnya—yakni, realitas kewarnaan (*launiyyah*) sebagaimana terealisasi di dalam akal—baik kehitaman maupun kemerahan bukan merupakan syarat. Tetapi sejauh eksistensinya (di luar akal) diperhatikan, masing-masing bisa merupakan syarat, meskipun tidak hanya satu. Artinya genus tidak mungkin ada tanpa memiliki diferensia. Maka demikian juga orang yang mengafirmasi dua sebab (dua Tuhan) dan dengannya ia mengakhiri rangkaian-rangkaian kausal (*tasalsul*). Ia dapat mengatakan bahwa keduanya dapat dibedakan satu sama lain dengan perbedaan-perbedaan. Salah satu perbedaan itu adalah syarat yang seharusnya bagi eksistensi, tapi tidak secara penuh.

Apabila dikatakan:

Ini mungkin terjadi dalam warna. Sebab warna mempunyai wujud yang disuplementasikan pada kuiditas atau ditambahkan padanya. Tetapi itu tak dapat diberlakukan pada *wajib al-wujud*. Karena wujud tersebut tidak punya apa pun kecuali *wujub al-wujud* (keharusan ada). Dan di situ juga tak ada kuiditas yang dapat menjadi tempat suplementasi wujud. Sebagaimana-salah satu-diferensia kehitaman dan kemerahan bukan syarat bagi kewarnaan dalam keberadaannya sebagai warna, tetapi hanya syarat bagi eksistensinya yang lahir karena suatu sebab, demikian

pula tidak boleh tidak bahwa diferensia *wajib al-wujud* (yang niscaya-ada) harus bukan merupakan syarat bagi *wujub al-wujud* (keniscayaan ada). Sebab *al-wujud al-wajib* bagi *wajib al-wujud* bagaikan kewarnaan bagi warna, tidak seperti wujud yang dihubungkan dengan atau disandarkan pada kewarnaan.

Kami akan menjawab:

Ini tak bisa diterima. Sebab *wajib al-wujud* harus mempunyai realitas (*haqiqah*) yang disifati dengan eksistensi (*wujud*). Masalah ini akan diterangkan di dalam kesempatan berikutnya. Sedangkan pendapat para filsuf bahwa *wajib al-wujud* merupakan wujud tanpa kuiditas tak dapat masuk akal. Kesimpulan dari keseluruhan diskusi ini adalah bahwa mereka menolak dualitas berdasarkan penolakan atas komposisi genus-diferensia. Dan ini mereka dasarkan pada penolakan terhadap kuiditas di luar eksistensi. Oleh karena itu, ketika kami telah menghancurkan yang terakhir, yang merupakan dasar dari dasar, keseluruhan bangunan pendapat dan argumentasi menjadi runtuh. Karena bangunan itu tidak kokoh dan hampir sama dengan anyaman jaring sarang laba-laba.

Metode kedua: sanggahan:

Kami katakan:Jika eksistensi (*wujud*), substansialitas (*jauhariyyah*) dan prinsipialitas (*mabda'iyyah*) bukan genus—karena tidak ada jawaban bagi pertanyaan: "Apa itu?"—maka Tuhan menurut Anda adalah akal murni (*'aql mujarrad*), sebagaimana semua akal-akal lain (yang merupakan prinsip bagi eksistensi, yang oleh para filsuf disebut "malaikat", yaitu akibat-

akibat [*ma'lulat*] dari Sebab Pertama) juga merupakan akal-akal murni yang bebas dari materi. Maka realitas ini akan mencakup Tuhan dan akibat-Nya yang pertama. Sebab akibat yang pertama juga sederhana dan tidak punya komposisi, kecuali dari segi keniscayaannya (*luzum*). Sebab keduanya tegak sejajar, sebab masing-masing merupakan akal yang bebas dari materi. Dan ini merupakan suatu realitas generik (*haqiqah jinsiyyah*). Karena itu, kapasitas sebagai akal murni bukan merupakan hal yang niscaya, tapi merupakan kuiditas. Maka kuiditas ini akan menjadi sesuatu yang sama ada pada Tuhan dan pada semua akal. Lalu jika Tuhan tidak dapat dibedakan dari akal-akal, Anda tentu akan menerima secara rasional suatu dualitas tanpa perbedaan. Tetapi apabila Dia dapat dibedakan, maka sesuatu yang menyebabkan perbedaan itu harus lain daripada sesuatu yang menjadi milik bersama secara rasional antara Tuhan dan akal-akal. Kepemilikan bersama (*musyarakat*) di sini adalah bentuk kebersekutuan pada tataran riil (*haqiqah*). Karena, menurut orang-orang yang memercayai pengetahuan Tuhan akan sesuatu yang lain daripada diri-Nya, Tuhan mempunyai pengetahuan diri dan pengetahuan tentang yang lain-Nya, berdasarkan keadaan-Nya sebagai akal yang bebas dari materi. Dan demikian pula akibat yang pertama—yakni, akal yang pertama, yang telah diciptakan oleh Allah tanpa perantara—bersekutu dengan Tuhan dalam konteks ini. Argumennya adalah bahwa akal-akal—yang merupakan akibat-akibat yang pertama—adalah spesies yang beragam. Ia bersekutu dengan Tuhan hanya dalam kapasitasnya sebagai akal, dan tidak bersekutu dengan Tuhan sebab berbagai diferensia selain itu. Maka demikian pula Tuhan bersekutu dengan seluruh akal dalam kapasitasnya sebagai sama-sama akal.

Maka di sini para filsuf mempunyai alternatif: apakah kaidah yang mereka buat akan dirusak, atau mereka kembali kepada pernyataan bahwa kapasitas sebagai akal bukan merupakan esensi Tuhan. Tapi bagi mereka masing-masing alternatif itu sama-sama tidak mungkin.

MASALAH KEDELAPAN: Teori Bahwa Wujud-Nya Sederhana; Murni, Tanpa Kuiditas, dan *Al- Wujud Al- Wajib* BagiNya Seperti Kuiditas Bagi Wujud Lainnya

Kami akan membicarakan teori ini dari dua sudut pandang:

Pertama, tuntutan akan sebuah argumen. Mestinya dipertanyakan kepada mereka: Bagaimana Anda tahu itu? Tahu secara *daruri* atau melalui kajian teoretis rasional? Itu jelas bukan pengetahuan yang bisa diketahui secara *daruri*. Karenanya, Anda harus mengemukakan dasar-dasar teoretisnya.

Jika dikatakan:

Apabila Dia mempunyai suatu kuiditas (*mahiyah*), eksistensiNya harus menjadi suplemen (*mudaf*), subordinat (*tabi'*) dan sesuatu yang niscaya (*lazim*) atas kuiditas-Nya. Tetapi, subordinasi hanya suatu akibat. Konsekuensinya, *al-wujud al-wajib* mesti merupakan suatu akibat. Dan ini merupakan hal yang kontradiktif.

Kami akan menjawab:

Dengan mempergunakan kata *al-wujud al-wajib*, Anda kembali kepada sumber kerancuan. Kami katakan bahwa Tuhan mempunyai suatu esensi dan kuiditas. Esensi itu merupakan suatu hal yang diadakan (*maujudah*)—dalam arti bahwa ia bukan sesuatu yang ditiadakan (*ma'dumah*) atau dinegasikan. Eksistensinya disandarkan pada esensiNya. Apabila mereka suka menyebut esensi tersebut sebagai suatu keniscayaan atau suatu subordinat, nama-nama itu tidak begitu menjadi persoalan—setelah diketahui bahwa eksistensi tesebut tidak mempunyai pencipta (*fa'il*), tetapi eksistensi itu masih tetap *qadim* tanpa suatu sebab efisien. Apabila dengan kata-kata 'subordinat' dan 'akibat ', mereka memaksudkan suatu yang mempunyai suatu sebab efisien, maka kata-kata ini tidak dapat diaplikasikan kepada eksistensi-Nya. Tetapi apabila dengan kata-kata itu mereka maksudkan suatu pengertian yang lain, pengertian itu akan diterima, dan tidak akan mengalami kontradiksi. Sebab pembuktian rasional tidak membuktikan sesuatu apa pun selain terminasi rangkaian-rangkaian dari sebab sebab dan akibat-akibat. Dan adalah mungkin memutus rangkaianrangkaian itu dengan suatu esensi yang *maujud* dan kuiditas yang terdefinisikan. Karena itu, dalam terminasi itu tidak diperlukan pembuangan kuiditas.

Jika dikatakan:

Dengan demikian, kuiditas merupakan sebab bagi eksistensi yang menjadi subordinat pada kuiditas. Karena itu, eksistensi merupakan akibat dan *agendum*-nya (*maf'ul*).

Kami akan menjawab:

Kuiditas pada hal-hal yang memiliki awal temporal (*hawadis*) bukanlah sebab bagi eksistensi. Bagaimana (kuiditas itu menjadi sebab bagi) wujud yang *qadim*, apabila sebab berarti suatu pencipta (*fa'il*)? Namun, apabila sebab mereka artikan sebagai sesuatu yang lain (sesuatu yang tidak diperlukan), maka kuiditas dapat merupakan sebab bagi eksistensi tersebut, tanpa mengandung suatu kemustahilan di dalamnya. Sementara kemustahilan hanya ada dalam rangkaian sebab yang tak berujung. Apabila (rangkaian) ini terputus, kemustahilan tentu tidak ada. Sedangkan hal yang selain itu tidak diketahui kemustahilannya. Karena itu; untuk membuktikan kemustahilannya diperlukan bukti dan argumen demonstratif (*burhan*). Sedangkan seluruh bukti dan argumen yang dikemukakan oleh para filsuf hanyalah asumsi semena-mena (*tahkimat*) yang didasarkan pada: (a) penggunaan kata *wajib al-wujud* dalam arti bahwa ia memiliki hal-hal yang niscaya baginya (*lawazim*), dan (b) asumsi bahwa bukti rasional telah membuktikan *wajib al-wujud* sesuai dengan deskripsi mereka. Tetapi-seperti telah dikemukan di atas-hal ini tidak demikian.

Ringkasnya, argumen para filsuf dalam hal ini mengacu kepada argumen-argumen mengenai negasi sifat-sifat dan negasi pembagian genus-diferensia, meskipun itu lebih rancu dan lebih lemah. Sebab pluralitas (yang yang menjadi sasaran kritik di sini) hanya ada di dalam kata-kata. Sebenarnya, pengandaian kuiditas yang tunggal dan *maujud*, secara intelektual dapat diterima. Apabila mereka katakan: "Setiap kuiditas yang merupakan suatu *maujud* adalah sesuatu yang plural. Sebab di sana terdapat eksistensi (*wujud*) di samping kuiditas (*mahiyah*)." Pandangan

ini hanya menampakkan ketololan yang berlebihan, sebab pada setiap kasus, maujud yang tunggal—dalam segala hal—dapat dibayangkan dalam akal. Dan tidak ada *maujud* yang tanpa esensi riil (*haqiqah*). Tetapi adanya aqlqah tidak menafikan kesatuan (*wihdah*).

***Kedua:* kami akan mengatakan:**

Eksistensi tanpa kuiditas atau esensi riil adalah sesuatu tidak masuk akal, sebagaimana kita tidak memahami ketiadaan (*'adam*, noneksistensi) yang terlepas sama sekali dari *maujud* (*mursal*), kecuali jika dihubungkan dengan *maujud* yang dapat diandaikan ketiadaannya, demikian pula kita tidak akan dapat memahami eksistensi *mursal*, kecuali jika dihubungkan dengan suatu *haqiqah* tertentu. Apa lagi eksistensi menetapkan satu esensi, bagaimana ia dapat menentukan satu (esensi tertentu) yang membedakan dari sesuatu yang lain-padahal ia tidak mempunyai suatu realitas? Meniadakan kuiditas berarti meniadakan realitas (*haqiqah*). Dan apabila realitas dari sesuatu yang *maujud* ditiadakan, tentunya eksistensinya pun tidak akan dapat dimengerti. Apa yang para filsuf katakan sama seperti perkataan: "*Wujud* (eksistensi) tanpa *maujud* (bereksistensi) adalah kontradiktif."

Hal tesebut dapat dibuktikan dengan dalil bahwa jika *wujud* dapat diterima akal, maka dalam akibat-akibat bisa jadi terdapat *wujud* yang tidak punya realitas (*haqiqah*), yang menyamai Tuhan dalam kapasitasnya sebagai wujud yang tidak memiliki realitas dan kuiditas, namun berbeda karena ia punya sebab sedangkan Tuhan tidak. Lalu, mengapa ini tidak bisa terbayangkan dalam akibat-akibat (*ma'lulat*)? Apakah ia mempunyai suatu sebab,

tetapi tidak dapat dipahami dengan sendirinya? Sesuatu yang dengan sendirinya tidak dapat dipahami, maka sesuatu itu tidak akan pernah dapat dipahami, apabila sebab-sebabnya ditiadakan. Dan apa-apa yang dapat dipahami tidak akan menjadi demikian, apabila ia diandaikan bergantung kepada suatu sebab.

Dengan melampaui batas ini dalam perkara-perkara yang dapat dipahami (*ma'qulat*), tampak betapa sesat para filsuf terjerumus ke dalam kegelapan. Mereka mengira telah dapat membersihkan diri dari kesalahan dalam pemahaman mengenai Tuhan. Namun, hasil puncak dari upaya penyelidikan mereka adalah negasi-murni (*annafy al-mujarrad*). Apabila realitas ditiadakan, maka yang tertinggal hanya kata 'eksistensi', sebagai sesuatu yang tidak bisa berhubungan dengan apa pun, kecuali ia dihubungkan dengan kuiditas (*mahiyah*).

Jika dikatakan:

Realitas-Nya adalah bahwa Dia adalah *wajib al-wujud* . Maka inilah kuiditas tersebut.

Kami akan jawab:

Kata *wajib* hanya berarti peniadaan sebab. Dan itulah suatu negasi yang tidak dapat menegakkan *haqiqah* suatu zat. Di samping itu, negasi sebab dari *haqiqah* adalah sifat dari *haqiqah*. Maka *haqiqah* harus dapat dipahami, sehingga ia dapat diberi sifat dengan "tak bersebab" dan "tidak terproyeksi ketiadaannya". Sebab *wajib* tidak mempunyai arti selain dari pengertian "wujud yang tak disebabkan".

Di samping itu, apabila wujud ditambahkan pada eksistensi, maka pluralitas akan hadir. Apabila ia tidak ditambahkan, bagaimana ia akan menjadi kuiditas? Padahal eksistensi bukanlah kuiditas. Karena itu, ia tidak ditambahkan kepadanya.

MASALAH KESEMBILAN: Tentang Ketidakmampuan Para Filsuf Untuk Membuktikan Melalui Argumen Rasional Bahwa Tuhan Bukan Tubuh (Jisim)

Kami akan mengatakan:

Orang yang berpendapat bahwa tubuh (jisim) diciptakan dalam lingkup waktu, karena itu ia tidak bebas dari perubahan dan semua perubahan membutuhkan entitas yang menciptakan perubahan itu di dalam lingkup waktu, adalah orang yang secara konsisten mengatakan bahwa Tuhan bukan tubuh. Tetapi Anda telah menerima ide tentang tubuh kekal—yang tak berpermulaan, meski demikian ia selalu tidak bebas dari perubahan-perubahan. Lalu, mengapa Anda tidak bisa menerima bahwa Prinsip Pertama adalah tubuh—misalnya matahari, atau *falak* yang tertinggi dan lain sebagainya?

Jika dikatakan:

Alasannya adalah karena tubuh mesti tersusun dari yang dapat dibagi: (a) secara kuantitatif ke dalam dua bagian; (b) secara konseptual, ke dalam bentuk dan materi, dan (c) ke dalam sifat-sifat yang secara khusus dimiliki suatu tubuh-sehingga

membedakannya dari tubuh-tubuh yang lain. Sebab jika tidak, maka semua itu akan sama dalam posisi sebagai tubuh. Tetapi *wajib al-wujud* adalah sesuatu yang tunggal dan tidak dapat dibagi-bagi seperti semua ini.

Kami akan menjawab:

Kami telah menyanggah argumen Anda ini dan menjelaskan bahwa yang dapat Anda buktikan hanyalah bahwa: apabila beberapa bagian dari suatu komposisi membutuhkan bagian-bagian lainnya, maka komposisi itu pasti merupakan akibat. Kami telah membicarakan masalah ini, dan mengemukakan bahwa, apabila tak dapat dipertahankan untuk mengandaikan suatu *maujud* yang tidak mempunyai entitas yang menyebabkan kewujudannya, tidak dapat dipertahankan pula untuk mengandaikan: (a) sesuatu yang tersusun (*murakkab*) tanpa entitas yang menyebabkan ketersusunannya; dan (b) beberapa *maujud* yang tanpa penyebab bagi wujudnya. Sebab negasi terhadap jumlah dan dualitas mengharuskan Anda untuk menegasikan komposisi (*tarkib*); dan penolakan terhadap komposisi didasarkan pada penolakan terhadap suatu kuiditas—tidak terhadap eksistensi. Kami telah menyanggah penolakan Anda terhadap kuiditas-yang merupakan dasar pokok dari teori Anda—dan menjelas kan betapa kacau asumsi Anda.

Jika dikatakan:

Apabila tubuh tidak memiliki jiwa, ia tidak akan menjadi sebab efisien. Tetapi apabila ia memiliki jiwa, maka jiwa akan merupakan sebab baginya. Dengan demikian, tubuh tidak dapat menjadi Sebab Pertama.

Kami akan menjawab:

Kita bukan sebab bagi wujud tubuh kita. Dan, menurut Anda, jiwa *falak* dengan sendirinya bukan sebab bagi wujud tubuh *falak*. Tetapi tubuh dan jiwa wujud karena ada sebab eksternal. Jika eksistensi tubuh dan jiwa bisa menjadi kekal, maka ia boleh tidak memiliki sebab sama sekali.

Apabila dikatakan:

Tetapi bagaimana jiwa dan tubuh bisa berpadu?

Kami akan menjawab:

Pertanyaan ini seperti pernyataan seseorang: bagaimana Wujud Yang Pertama terjadi? Sebagai tanggapan atas pertanyaan ini, harus dikatakan bahwa pertanyaan ini harus berkaitan dengan hal yang memiliki awal temporal (*hadis*). Maka jika terkait dengan sesuatu yang tetap ada tanpa mengenal awal tidak bisa dipertanyakan dengan pertanyaan, "Bagaimana ia terjadi?" Karenanya, demikian pula, apabila jiwa dan tubuh masih eksis tanpa mengenal waktu, mengapa harus mustahil bahwa ia merupakan pencipta?

Apabila dikatakan:

Alasannya adalah karena tubuh, *qua* tubuh, tidak dapat menciptakan yang lainnya. Dan jiwa yang terkait dengan tubuh hanya dapat berbuat melalui perantara tubuh. Sedangkan tubuh tidak dapat menjadi perantara bagi jiwa untuk tujuan: (a)

penciptaan tubuh-tubuh yang lain, (b) penciptaan jiwa-jiwa yang lain, dan (c) penciptaan halhal yang tidak berhubungan dengan tubuh.

Kami akan menjawab:

Mengapa tidak boleh bahwa, di antara jiwa-jiwa, terdapat suatu jiwa yang dengan sifat khusus yang dimilikinya mampu menjadi sumber bagi penciptaan tubuh-tubuh atau hal-hal yang lain darinya? Kemustahilan tersebut bukanlah fakta yang terbukti dengan sendirinya secara *daruri*. Tapi ia juga tidak dapat dibuktikan oleh argumenargumen teoretis (*burhan*). Kami benar-benar tidak pernah menyaksikannya dalam dunia tubuh-tubuh empiris ini. Tetapi tidak pernah melihat bukan berarti sesuatu itu mustahil. Misalnya, para filsuf memberikan sifat kepada *maujud* pertama, yang (sifat-sifat itu) sama sekali tidak pernah diberikan kepada suatu *maujud*, dan belum pernah disaksikan di dalam *maujud* yang lain. Tetapi tiadanya persaksian di dalam semua maujud yang lain tidak menunjukkan kemustahilan (bahwa *maujud-maujud* itu berasal) dari-Nya. Demikian pula halnya dengan jiwa tubuh dan tubuh itu sendiri.

Apabila dikatakan:

Tubuh *falak* yang tertinggi, yaitu matahari atau tubuh lainnya yang dapat diandaikan, mempunyai suatu kuantitas tertentu yang bisa lebih atau kurang dari kuantitas yang mungkin dimiliki. Karenanya, pengkhususan tubuh dengan suatu kuantitas memerlukan sebab niscaya bagi pengkhususan itu. Dan, karenanya, tubuh tidak bisa menjadi Sebab Pertama.

Kami akan menjawab:

Bagaimana Anda akan menyanggah pendapat: "adalah merupakan keniscayaan—karena sistem universal—bahwa tubuh ini harus mempunyai kuantitas. Ia tidak boleh lebih kecil atau lebih besar daripada kuantitas yang ada kini. Ini seperti penjelasan Anda sendiri, bahwa:

"Tubuh *falak* yang tertinggi beremanasi (*faid*) dari akibat yang pertama (*al-ma'lul al-awwal*). Tubuh (akibat pertama) ini mempunyai suatu kuantitas tertentu. Dalam hal akibat yang pertama, semua kuantitas adalah sama. Tetapi salah satu dari kuantitas-kuantitas itu dispesifikasi—karena adanya sistem universal—untuk menjadi kuantitas tubuh *falak* yang pertama. Karenanya, kuantitas yang secara aktual ada (dalam tubuh *falak* pertama) adalah wajib, dan yang berbeda darinya adalah ditolak. Maka, keterangan serupa dapat diperluas kepada yang bukan merupakan akibat?"

Bahkan, seandainya mereka menetapkan sebuah prinsip (*mabda'*) untuk menentukan spesifikasi dalam akibat pertama—yang merupakan sebab tubuh yang tertinggi menurut mereka—seperti kehendak misalnya, pertanyaannya tidak akan selesai. Sebab akan muncul pertanyaan: mengapa ukuran ini yang dikehendaki, bukan yang lainnya? Pertanyaan seperti ini yang mereka sampaikan kepada umat Islam kala mereka mensuplementasi sesuatu kepada kehendak kekal. Kami telah mengembalikan persoalan tersebut kepada mereka dalam persoalan penentuan arah gerakan langit (masalah pertama) dan dalam masalah penentuan dua titik kutub (masalah pertama).

Apabila sudah jelas bahwa mereka terpaksa membolehkan kemungkinan pembedaan (*tamyiz*)—karena suatu sebab—antara

satu hal dengan hal lain yang serupa, maka pembolehan (*tajwiz*) terjadinya pembedaan dengan sebab ini harus sama seperti pembolehan terjadinya pembedaan tanpa sebab. Karena tidak ada bedanya antara, apakah pertanyaan diajukan mengenai sesuatu yang mempunyai suatu kuantitas (*qadr*) khusus, yaitu mengapa ia memilikinya? Atau tentang sebab, yaitu mengapa ia memberi kuantitas khusus? Apabila pertanyaan yang terakhir (tentang sebab) dapat dijawab dengan mengatakan bahwa kuantitas ini tidak seperti kuantitas mana pun yang lainnya, karena ia mempunyai hubungan dengan sistem yang tidak dimiliki oleh kuantitas yang lain, maka pertanyaan yang sebelumnya (tentang sesuatu itu sendiri yang mempunyai suatu kuantitas khusus) dapat dijawab dengan cara yang sama, tanpa membutuhkan sesuatu sebab eksternal. Dan ini merupakan sikap yang tidak bisa dihindari.

Jika kasus pada kuantitas yang telah terjadi itu sama dengan kuantitas yang belum terjadi, maka pertanyaannya adalah: bagaimana suatu hal dibedakan dari hal lainnya yang serupa? Pertanyaan itu secara khusus relevan dengan prinsip-prinsip mereka, karena mereka tidak mengakui "kehendak yang bisa membuat pembedaan" (*iradah mumayyizah*). Tetapi apabila suatu kuantitas khusus, yang telah terjadi, tidak seperti kuantitas yang belum terjadi, maka kemungkinan akan ditiadakannya kuantitas tidak akan terjadi. Bahkan dikatakan kepada mereka bahwa—seperti yang mereka katakan—sebab kekal telah terjadi, demikian pula tubuh—yang kami asumsikan sebagai sebab pertama, untuk menyanggah mereka—juga terjadi secara kekal.

Pada diskusi ini, orang yang sepakat dengan para filsuf harus mempergunakan sanggahan-sanggahan yang dipergunakan

oleh mereka dalam mempertanyakan kehendak kekal (*iradah qadimah*) dan sanggahan-sanggahan balik yang kami kemukakan terhadap teori mereka tentang kutub dan arah gerakan *falak*.

Dan ini menunjukkan bahwa orang yang tidak memercayai asal temporal tubuh-tubuh tidak akan dapat membuktikan, melalui argumen-argumen rasional, bahwa Prinsip Pertama sama sekali bukan tubuh (jisim).

MASALAH KESEPULUH: Ketakmampuan Para Filsuf Membuktikan Secara Rasional Bahwa Alam Memiliki Pencipta Dan Sebab

Kami katakan:

Orang yang berpendapat bahwa seluruh tubuh diciptakan atau memiliki awal temporal (*hadis*) karena ia tidak pernah lepas dari perubahan-perubahan, maka pendapatnya dapat diterima akal sehat jika dia mengklaim bahwa tubuh membutuhkan suatu sebab atau pencipta. Tetapi apakah yang mencegah para filsuf dari mengatakan-sebagaimana kaum materialis katakan-bahwa:

"Alam adalah kekal (*qadim*) dan tidak mempunyai sebab atau pencipta. Suatu sebab hanya diperlukan oleh sesuatu yang bermula di dalam lingkup waktu (*hawadis*). Tak satupun dari tubuh-tubuh di dunia bermula di dalam waktu dan tidak akan hancur, sebab yang bermula di dalam waktu hanyalah bentuk-bentuk dan aksidenaksiden (as-suwar wa al-a'rad). Tubuh-tubuh yang berada di langit-langit adalah kekal (qadim). Dan unsur-unsur yang empat, yang merupakan isi *falak* bulan serta tubuh-tubuh dan materinya adalah kekal. Di atasnya, bentuk-bentuk saling berganti dengan melalui kombinasi dan transformasi.

Kemudian jiwa manusia dan binatang serta jiwa tumbuh-tumbuhan bermula dalam waktu. Seluruh rangkaian sebab dari segala sesuatu yang bermula itu berakhir pada gerak putar. Gerak putar itu kekal, sumbernya menjadi jiwa kekal bagi *falak*. Semua ini menunjukkan bahwa alam tidak mempunyai sebab dan bahwa tubuh-tubuh di dalam alam tidak mempunyai pencipta. Alam tetap seperti adanya, demikian pula tubuh-tubuh di dalam alam akan tetap kekal, dan tidak mempunyai sebab."

Lalu apa yang dimaksud oleh para filsuf dengan mengatakan bahwa tubuh-tubuh eksistensinya memiliki sebab, padahal ia adalah sesuatu yang kekal?

Apabila dikatakan:

Setiap yang tak bersebab adalah *wajib al-wujud*. Sehubungan dengan sifat-sifat *wajib al-wujud*, kami telah mengemukakan alasan mengapa tubuh tidak merupakan *wajib al-wujud*.

Kami akan menjawab:

Dan kami pun telah menjelaskan kesalahan dari apa yang Anda anggap sebagai sifat-sifat *wajib al-wujud*, sebab telah kami tunjukkan bahwa demonstrasi rasional (*burhan*) tidak membuktikan sesuatu apa pun kecuali kemustahilan rangkaian rantai sebab akibat tak berujung, dan kaum materialis memotong-pada awal persoalan-rangkaian itu dengan mengatakan bahwa:

"Tubuh-tubuh tidak bersebab. Adapun bentuk-bentuk dan aksiden-aksiden (*al-a'rad*), sebagian darinya adalah sebab-

sebab bagi yang lainnya sehingga akhirnya rangkaian itu berujung pada gerak putar. Sebagian dari gerak putar merupakan sebab bagi gerak putar lainnya-sebagaimana pemikiran yang dianut para filsuf-tetapi rangkaian kausal itu berakhir pada gerak putar."

Dengan demikian, orang yang memerhatikan keterangan dan ulasan yang telah kami sebutkan akan melihat ketidakmampuan semua orang yang memercayai eternitas tubuh untuk mengklaim bahwa tubuh itu bersebab. Orang-orang ini secara konsisten terikat untuk menerima materialisme dan ateisme, sebagaimana yang dinyatakan secara lantang oleh beberapa pemikir, yang menyetujui asumsi-asumsi para filsuf.

Apabila dikatakan:

Argumen kami: apabila tubuh-tubuh ini diandaikan merupakan *wajib al-wujud,* maka ia akan menjadi absurd. Dan apabila tubuhtubuh merupakan sesuatu yang mungkin, maka setiap yang mungkin membutuhkan sebab.

Kami akan menjawab:

Kata *wajib al-wujud* (sesuatu yang niscaya ada) dan *mumkin alwujud* (sesuatu yang mungkin ada) di sini tidak bisa dipahami. Semua kerancuan yang ditimbulkan oleh para filsuf terletak pada kedua kata ini. Mari kita lihat kembali pemahaman mereka, yaitu negasi sebab (*nafy al-'illah*) dan afirmasinya. Seakan-akan mereka mengatakan, tubuh-tubuh ini dapat mempunyai sebab atau tidak? Kaum materialis pun mengatakan bahwa tubuh-tubuh tidak mempunyai sebab. Mengapa para filsuf harus menyalahkan kaum materialis itu? Dan apabila yang dimaksud dengan

kemungkinan (*imkan*) adalah sesuatu yang memiliki sebab, maka kami akan mengatakan bahwa tubuh adalah sesuatu yang *wajib*, bukan mungkin. Jika mereka mengatakan bahwa mustahil tubuh merupakan wajib, (berarti) mereka telah mengemukakan asumsi yang tidak berdasar sama sekali.

Apabila dikatakan:

Tak seorang pun dapat menyangkal bahwa tubuh mempunyai bagian-bagian, bahwa keseluruhan (*kull*) terdiri dari bagian-bagian, dan bahwa bagian-bagian secara esensial mendahului keseluruhan.

Kami akan menjawab:

Biarlah begitu. Biarlah keseluruhan (*kull*) terbentuk dari bagianbagian dan kombinasi dari bagian-bagian itu. Bahkan, biarlah bagianbagian dan kombinasinya merupakan sesuatu yang kekal dan tanpa sebab efisien. Para filsuf tidak mungkin dapat membuktikan kemustahilan asumsi-asumsi ini, kecuali mereka mempergunakan argumen yang mereka kemukakan untuk membuktikan kemustahilan pluralitas pada maujud pertama. Dan kami telah menyanggah argumen itu (dalam masalah kelima) dan tak ada cara lain untuk membantahnya.

Jelaslah bahwa orang yang tidak memercayai keberawalan tubuh, maka keyakinannya tentang pencipta tidak memiliki dasar sama sekali.

MASALAH KESEBELAS: Perkataan Sebagian Filsuf Bahwa Tuhan Mengetahui Yang Lainnya[1] Serta Pelbagai Spesies Dan Genus Secara Universal

Kami katakan:

Bagi umat Muslimin, pembagian wujud ke dalam wujud yang temporal dan yang kekal merupakan suatu pembagian yang sempurna. Dan menurut mereka, tiada yang kekal selain Allah dan sifat-sifat-Nya. Karena apa pun selain Dia, eksistensinya memiliki awal temporal (*hadis*), berada di bawah pengaruh Allah dan kehendakNya. Dari pendapat semacam ini, pengetahuan Tuhan, sebagaimana yang mereka kemukakan, harus merupakan suatu premis yang niscaya (*muqaddimah daruriyyah*). Sebab objek kehendak mesti diketahui oleh orang yang berkehendak. Dari sini, mereka kemudian menyimpulkan bahwa seluruh alam semesta (*kull*) diketahui oleh-Nya, karena alam semesta dikehendak-Nya dan menggantungkan asal-mulanya pada kehendak-Nya. Alam semesta berasal dari kehendak-Nya. Dan bila telah terbukti bahwa Dia adalah yang berkehendak dan yang mengetahui apa

1 Yakni segala sesuatu selain Tuhan.

yang Ia kehendaki, terbuktilah bahwa Dia juga harus disebut Yang Hidup (*Hayy*). Setiap wujud hidup yang mengetahui yang lainnya, maka pengetahuan tentang dirinya tentu lebih jauh. Maka, alam semesta-menurut pandangan umat Muslim-menjadi objek pengetahuan Tuhan. Mereka juga dapat menerima teori ini setelah jelas bagi mereka bahwa Tuhan berkehendak untuk menciptakan alam.

Tetapi Anda telah menyatakan bahwa alam kekal, dan bahwa alam tak pernah tercipta karena kehendak Tuhan. Karena itu, bagaimana Anda mengetahui bahwa dia mengetahui segala sesuatu selain diri-Nya? Anda harus membangun suatu argumen untuk membuktikannya.

Intisari keterangan terperinci Ibnu Sina tentang masalah ini, sebagaimana dikemukakan di dalam berbagai bagian dari filsafatnya, dapat diringkas dalam dua ulasan berikut:

Pertama: Tuhan adalah suatu *maujud* yang bukan-dalam-materi. Setiap *maujud* yang bukan dalam materi adalah akal murni. Semua objek akal dapat diketahui olehnya. Yang menghalangi akal untuk mengetahui segala sesuatu secara keseluruhan adalah keterkaitannya dan kesibukannya dengan materi. Jiwa manusia sibuk dengan pengarahan materi, yaitu tubuh. Apabila kematian telah mengakhiri kesibukannya, dan apabila tubuh tidak terkotori oleh libido badani dan sifat-sifat buruk-yang bisa merasuk ke dalamnya seperti infeksi bagi tubuh-flsik, maka realitas segala objek pemikiran (*ma'qulat*) akan tersingkap sedemikian rupa. Demikian lah, disepekati pula bahwa semua malaikat mengetahui segala objek pemikiran (*ma'qulat*) tanpa kecuali, karena semua malaikat juga akal-akal murni yang tidak berada dalam materi.

Kami akan menjawab:

Apabila yang Anda maksudkan dengan perkataan 'Tuhan adalah suatu *maujud* yang bukan dalam materi' adalah bahwa dia bukan tubuh dan tidak terpasang pada tubuh, tetapi berdiri sendiri secara independen, tanpa lokasi atau dimensi tertentu, maka semua ini tak perlu diperdebatkan lagi. Maka tinggal perkataan Anda bahwa sesuatu yang bersifat tersebut ini[2] adalah akal murni. Lalu, apa yang Anda maksud dengan akal? Jika yang Anda maksud dengan akal adalah sesuatu yang mengetahui sesuatu, maka itulah masalah yang menjadi perdebatan diantara kita. Bagaimana Anda memasukkannya ke dalam premis-premis silogisme yang akan memberi Anda kesimpulan yang Anda cari? Namun, jika yang Anda maksud dengan akal itu adalah sesuatu yang lainnya, misalnya, bahwa akal adalah sesuatu yang mengetahui diri-Nya sendiri, maka barangkali itulah pendapat yang akan diterima saudara-saudara Anda para filsuf. Tetapi kesimpulan yang (sebenarnya) Anda tuju adalah bahwa zat yang mengetahui dirinya sendiri juga mengetahui yang lain. Maka, pertanyaan untuk Anda: mengapa Anda membuat pernyataan demikian? Pernyataan ini bukan merupakan kebenaran *daruri*. Diantara semua filsuf, hanya Ibn Sina yang berpandangan demikian. Karenanya, bagaimana Anda mengakui kesimpulan itu sebagai suatu fakta yang terbukti secara *daruri*? Namun, jika kesimpulan itu Anda anggap pengetahuan teoretis, apa argumen Anda untuk membuktikannya?

---

2 Sesuatu yang dimaksud adalah tubuh dan yang terpateri pada tubuh, dan seterusnya.

Jika dikatakan:

Akal yang murni mengetahui segala sesuatu. Materi adalah penghalang untuk mengetahui segala sesuatu. Karenanya, begitu materi tak ada, penghalang juga tak ada.

Kami akan menjawab:

Kami setuju bahwa materi adalah penghalang. Tetapi kami tidak setuju kalau dikatakan bahwa materi saja penghalangnya. Silogisme para filsuf, yang merupakan suatu silogisme hipotetis (*qiyas syarti*), dapat dinyatakan sebagai berikut:

1. apabila entitas ini di dalam materi, ia tidak akan mengetahui segala sesuatu.
2. tetapi ia tidak di dalam materi.
3. karenanya, ia mengetahui segala sesuatu.

Ini adalah model pengecualian (*istisna*) *naqid muqaddim* (kebalikan antiseden), yang—disepakati bahwa—kesimpulannya tidak mengharuskan kemestian. Itu seperti perkataan:

1. apabila ini adalah manusia, dia adalah hewan.
2. tetapi ini bukan manusia.
3. karenanya, dia bukan hewan.

Di sini kesimpulannya bukan merupakan sesuatu yang mesti (*lazim*). Sebab apabila dia bukan manusia, dia mungkin kuda, dankarenanya-ia adalah hewan. Ya, kebalikan daripada konsekuensinya (*naqid at-tali*) mengharuskan suatu kesimpulan yang lazim dari pengecualian kebalikan antiseden, apabila suatu syarat tertentu yang disebutkan di dalam logika dipenuhi-

yaitu, apabila terbukti bahwa konsekuen (*tali*) dan antiseden (*muqaddim*) saling bertentangan. Dan ini dimungkinkan hanya apabila diantara para filsuf, semua alternatif dibicarakan secara tuntas. Misalnya, para filsuf mengatakan:

1. apabila matahari terbit, hari akan siang.
2. tetapi matahari tidak terbit.
3. karenanya, hari tidak siang.

Di sini kesimpulannya valid. Sebab hanya terbitnya matahari saja yang menjadi penyebab adanya siang. Konsekuensi (*tali*) dan antiseden (muqaddim) saling bertentangan. Lebih lanjut tentang uraian istilah-istilah teknis ini akan dapat dilihat dalam buku *Mi'yar al-'Ilm*, yang kami tulis sebagai bagian tak terpisah dari buku ini.

***Kedua:* tesis Ibn Sina dapat dikemukakan sebagai berikut:**

Meskipun kami tidak mengatakan bahwa Tuhan adalah yang berkehendak atas bermulanya alam, dan bahwa alam semesta memiliki awal dalam kalkulasi rangkaian waktu, kami pun mengatakan bahwa alam semesta adalah karya-Nya (*fi'luh*), dan bahwa alam berasal dari-Nya. Hanya, yang ingin kami katakan adalah bahwa Dia masih tetap mempunyai sifat yang dimiliki oleh para pelaku (*fa'ilun*). Maka dia masih tetap merupakan seorang pelaku (*fa'i*). Tetapi di luar semuanya ini, kami tidak sepakat dengan yang lain. Dan sejauh pertanyaan fundamental "apakah alam merupakan karya Tuhan" diperhatikan, mutlak tak ada perbedaan pendapat. Apabila telah disepakati bahwa seorang pelaku harus mengetahui pekerjaannya, maka semuanya-menurut keyakinan kami-berasal dari karya-Nya.

Jawabannya dari dua sudut:

Pertama, pebuatan ada dua macam: (a) perbuatan yang disengaja atau memang dikehendaki (*fil iradi*), seperti perbuatan hewan dan manusia; dan (b) perbuatan alami seperti perbuatan matahari di dalam menyinari, perbuatan api di dalam memanaskan, dan perbuatan air di dalam mendinginkan. Pengetahuan tentang perbuatan adalah sesuatu yang niscaya dalam konteks perbuatan yang disengaja saja. Misalnya, di dalam hasil karya seni manusia. Tetapi dalam konteks perbuatan alami, tahu terhadap perbuatan yang dilakukan adalah sesuatu yang tidak mesti (*lazim*). Sedangkan menurut Anda:

''Alam adalah suatu karya Tuhan, yang terjadi sebagai suatu konsekuensi niscaya dari esensi-Nya-secara alami, atau melalui paksaan dan tidak berdasar kehendak serta *ikhtiyar* (kebebasan memilih untuk berbuat). Maka alam semesta niscaya (*lazim*) berasal dari esensi-Nya, seperti sinar yang mesti berasal dari matahari. Dan sebagaimana matahari yang tak mampu untuk manahan sinar, atau sebagaimana api yang tak mampu untuk menahan panas (yang keluar darinya), demikian juga Tuhan tidak mampu untuk menahan perbuatanperbuatan-Nya."

Mahatinggi Allah dari segala yang dikatakan oleh para filsuf di atas. Meskipun hal tersebut boleh disebut sebagai suatu perbuatan, itu sama sekali tidak mengharuskan pengetahuan dari pelakunya.

Jika dikatakan:

Di antara kedua kasus itu[3] (alam semesta mesti berasal dari esensi Tuhan dan sinar mesti berasal dari matahari) terdapat perbedaan. Yaitu, seluruh alam (*al-kull*) timbul dari esensi-Nya karena pengetahuan-Nya terhadap keseluruhan tersebut. Maka representasi ideal sistem universal (*tamassul an-nizam al-kulli*) merupakan sebab bagi emanasi seluruh alam, dan tidak ada sebab selain pengetahuan terhadap seluruh alam. Pengtahuan-Nya tentang seluruh alam identik dengan diri-Nya sendiri. Apabila dia tidak mempunyai pengetahuan tentang alam, maka alam tidak tercipta-berbeda dengan emanasi sinar dari matahari.

Kami akan menjawab:

Dalam hal ini, rekan-rekan Anda (para filsuf) tidak sependapat dengan Anda. Mereka mengatakan bahwa eksistensi alam semesta niscaya berasal dari esensi-Nya sesuai dengan level-level realitasnya sebab karakter dasar (*tabi'*) dan keterpaksaan (*idtirar*), tidak karena kapasitasnya sebagai "yang tahu" (*al-'alim*) terhadapnya. Selama Anda sependapat dengan para filsuf lain di dalam menolak kehendak, dan sebagaimana Anda tidak berpandangan bahwa pengetahuan matahari terhadap sinar harus merupakan syarat bagi emanasi sinar dari matahari-tetapi sebaliknya, bahwa sinar lazim berasal dari matahari-, maka keterangan serupa harus diterapkan dalam konteks pengetahuan Tuhan. Sebab Anda tidak punya alasan untuk tidak melakukannya.

3 Yakni, pertama bahwa alam semesta lazim berasal dari esensi Tuhan dan kedua sinar lazim berasal dari matahari.

Kedua, para filsuf dapat menerima tesis bahwa prosesi terwujudnya sesuatu dari pencipta (*fa'il*) mengharuskan pengetahuan pencipta tentang sesuatu tersebut. Maka, menurut mereka, perbuatan Tuhan adalah satu, yaitu akibat pertama yang berupa akal sederhana (*'aql basit*). Tuhan tidak mengetahui sesuatu kecuali akal sederhana tersebut (sebagai akibat langsung). Alam semesta tidak diciptakan oleh Allah sekaligus semuanya. Tetapi sebaliknya, melalui perantara dan secara tidak langsung melalui perkembangan dan konsekuensi-konsekuensi. Karenanya, yang berasal dari "sesuatu" yang berasal dari Tuhan tidak harus diketahui-Nya. Dan dari-Nya hanya muncul satu hal (dan hanya itu yang Dia ketahui).

Bahkan pengetahuan bukan kemestian bagi konsekuensi-konsekuensi tak langsung dari perbuatan yang berdasar kehendak. Lalu bagaimana pengetahuan itu merupakan kemestian bagi konsekuensi-konsekuensi tak langsung dari peristiwa alamiah? Misalnya, gerakan sebuah batu dari puncak gunung, yang kadang-kadang disebabkan oleh gerakan yang berdasar kehendak, harus mengetahui asal gerakan, tetapi gerakan itu tidak harus mengetahui efek-efek sesudah gerakan tersebut, yang berupa berbagai perkembangan kejadian yang menjadikan gerakan bertindak sebagai perantara, semisal jatuhnya batu ke atas benda lain dan memecahkannya.

Para filsuf tak bisa memberikan komentar balik atas sanggahan ini.

Jika dikatakan:

Kalau kami menetapkan bahwa Tuhan tidak mengetahui sesuatu pun kecuali diri-Nya, tentu hal itu sangat tidak bisa

diterima. Sebab yang lain mengetahui dirinya sendiri dan Tuhan serta dan hal-hal selain dirinya. Jika demikian, hal-hal yang lain lebih terhormat daripada Tuhan. Tetapi bagaimana mungkin akibat (hal-hal lain) lebih mulia daripada sebab (Tuhan)?

Kami akan menjawab:

Ketidaksetujuan ini merupakan suatu konsekuensi niscaya dari kecenderungn filsafat untuk menolak kehendak Tuhan ide bermulanya alam. Karena itu, Anda harus melakukannya juga (harus menolak ide kalau Tuhan berkehendak bahwa alam memiliki awal waktu), sebagaimana dilakukan semua filsuf yang lain. Atau, jika tidak, Anda harus meninggalkan filsafat dan mengakui bahwa alam menggantungkan asal-mulanya pada kehendak Tuhan.

Kemudian harus dipertanyakan kepada Ibn Sina, bagaimana Anda bisa tidak sependapat dengan filsuf yang mengatakan bahwa pengetahuan tidak terkait peringkat kemuliaan? Pengetahuan hanya merupakan sesuatu yang diperlukan oleh manusia untuk dimanfaatkan sehingga bisa memperoleh kesempurnaan. Dalam esensinya, ia tidak sempurna. Dan manusia, menurut wataknya, tidak sempurna. Karenanya, dia membutuhkan pengetahuan supaya menjadi sempurna. Dia memuliakan dirinya sendiri dengan pengetahuan tentang objek-objek pemikiran (*ma'qulat*), baik untuk mengetahui sesuatu yang baik baginya di dunia atau di Akhirat, atau untuk menyempurnakan esensi dirinya yang "gelap" dan tak sempurna.

Demikian pula semua makhluk yang lain. Tetapi zat Allah tidak memerlukan penyempurnaan. Bahkan kalau kita mengandaikan bahwa Allah ingin sempurna dengan pengetahuan,

tentu kita menganggap esensi-Nya, sebagai esensi itu sendiri, adalah tidak sempurna.

Ini sama seperti yang Anda katakan mengenai pendengaran, penglihatan dan pengetahuan tentang partikularia-partikularia (*aljuz'iyyat*) yang berada dalam lingkaran waktu. Anda setuju dengan para filsuf lain dalam mengatakan: (1) bahwa Tuhan bebas dari semuanya ini, (2) bahwa hal-hal yang dapat berubah dan berada dalam lingkaran waktu, serta yang terbagi ke dalam batasan waktu 'telah' dan 'akan' tidak dapat diketahui oleh-Nya. Karena pengetahuan terhadap hal tersebut akan mengakibatkan perubahan dan pengaruh terhadap esensi-Nya. Negasi terhadap pengetahuan semacam itu bagi Tuhan bukan merupakan bentuk ketidaksempurnaan, namun justru merupakan bentuk kesempurnaan. Sebab ketidaksempurnaan hanya terletak dalam dunia indra serta kebutuhan terhadapnya. Seandainya tidak (karena) ketidaksempurnaan manusia, tentulah dia tidak membutuhkan indra-indra agar dapat menjaga dirinya sendiri dari sesuatu yang membuatnya menerima perubahan-perubahan.

Demikian pula pengetahuan tentang peristiwa-peristiwa temporal partikular (*hawadis juz'iyyah*), seperti Anda katakan yang menunjukkan ketidaksempurnaan. Maka apabila kita mengetahui semua peristiwa temporal dan memahami semua hal yang dapat ditangkap indra (*al-mahsusat*), sedangkan Tuhan tidak mengetahui partikularia partikularia (*juz'iyyat*) dan tidak memahami hal-hal yang dapat ditangkap indra, dan apabila ketidaktahuan Tuhan pada partikularia-partikularia tidak membuktikan ketidaksempurnaan-Nya, maka pengetahuan tentang universalia-universalia yang dapat dimengerti (*al-kulliyyat*

al-'aqliyyah) mesti hanya boleh diafirmasikan bagi halhal lain dan tidak bagi Tuhan. Dan ketidaktahuan Tuhan pada universalia-universalia yang dapat dimengerti, tidak akan membuktikan ketidaksempurnaan, karena tidak mengetahui partikularia-partikularia. Tak ada jalan keluar dari masalah ini.

MASALAH KEDUA BELAS: Ketidakmampuan Para Filsuf Untuk Membuktikan Bahwa Tuhan Juga Mengetahui Zat-Nya Sendiri

Kami katakan:

Setelah umat Muslim mengetahui bahwa alam bermula karena kehendak Allah, mereka juga membuktikan adanya pengetahuan dengan adanya kehendak, lalu membuktikan kehidupan dengan adanya pengetahuan dan kehendak. Lantas dengan kehidupan mereka membuktikan bahwa Tuhan yang hidup tentu juga mengetahui diri-Nya, karena semua makhluk hidup menyadari dirinya. Inilah pendapat yang masuk akal dan tidak tergoyahkan.

Tetapi Anda menyangkal kehendak dan kreasi, dan mengatakan bahwa sesuatu yang beremanasi dari-Nya beremanasi secara pasti (*daruri*) dan dengan sendirinya. Karenanya, apakah kesulitan Anda untuk memercayai bahwa zat-Nya adalah suatu zat yang berfungsi menyebabkan adanya akibat pertama saja? Kemudian dari akibat pertama-secara niscaya-lahir akibat kedua dan demikian seterusnya ke bawah hingga akhir semua yang ada (*al-maujudat*). Di samping itu, sebab pertama tidak mengetahui dirinya-sebagaimana api (sumber niscaya panas) dan matahari (sumber niscaya sinar) tidak mengetahui dirinya

sendiri sebagaimana juga tidak mengetahui hal yang lain. Tapi entitas yang mengetahui dirinya sendiri tentu mengetahui sesuatu yang beremanasi darinya. Maka dia juga mengetahui sesuatu yang selain dirinya. Kami telah menunjukkan bahwa menurut tesis-tesis dasar para filsuf-Tuhan tidak mengetahui sesuatu yang selain diri-Nya. Terhadap orang-orang yang tidak menerima pendapat yang secara umum telah dikemukakan, kami telah mengatakan pendapat yang mutlak mengikat, sesuai dengan postulatpostulat dasar mereka. Dan apabila Tuhan tidak mengetahui yang lain, tidak sulit untuk memercayai bahwa Dia pun tidak mengetahui dirinya sendiri.

Jika dikatakan:

Setiap orang yang tidak mengetahui dirinya sendiri adalah orang mati. Bagaimana Tuhan bisa merupakan entitas yang mati?

Kami akan menjawab:

Inilah yang Anda niscayakan timbulnya dari pemikiran dasar Anda. Tiada bedanya antara Anda dan orang yang mengatakan: (a) bahwa setiap orang yang tidak bertindak berdasar kehendak, usaha bebas, tidak mendengar dan melihat adalah orang mati; dan (b) bahwa orang yang tidak mengetahui selain dirinya adalah orang mati. Jika mungkin untuk menyatakan bahwa Tuhan bebas dari semua sifat ini, mengapa perlu diandaikan bahwa Dia mengetahui diri-Nya? Jika mereka kembali kepada pendapat bahwa semua yang bebas dari materi secara esensial adalah akal dan dapat mengetahui dirinya. Telah kami jelaskan bahwa pendapat itu merupakan suatu asumsi yang tidak berdasarkan argumen.

Jika dikatakan:

Argumennya adalah sebagai berikut: *Maujud* terbagi dua, yaitu: yang hidup dan yang mati. Yang hidup lebih berharga dan lebih mulia daripada yang mati. Tuhan lebih berharga dan lebih mulia. Karena itu, ia harus merupakan sesuatu Yang Hidup (*Hayy*), dan setiap yang hidup pasti menyadari dirinya sendiri. Bila Dia Sendiri tidak hidup, akibat-akibat-Nya juga mustahil hidup.

Kami akan menjawab:

Ini juga merupakan asumsi yang rancu. Perlu kami pertanyakan, mengapa dari zat yang tidak mengetahui dirinya harus mustahil muncul zat lain yang bisa mengetahui dirinya, baik melalui perantara atau tidak? Apabila kemustahilan itu timbul dari fakta bahwa (atas pandangan ini) akibat akan lebih mulia daripada Sebab, mengapa mustahil bagi akibat untuk lebih mulia daripada Sebab? Kemustahilan semacam itu tidak aksiomatik.

Lalu, mengapa Anda menolak pendapat bahwa kemuliaan Tuhan tidak terletak pada pengetahuan-Nya, tetapi pada fakta bahwa *maujud* yang universal tergantung pada zat-Nya? Hal ini dapat dibuktikan sebagai berikut: Yang lain mengetahui hal-hal selain dirinya, juga melihat dan mendengarnya. Sedangkan Tuhan tidak melihat atau mendengar. Apabila ada yang mengatakan: "Yang maujud terbagi dua: yang melihat dan yang buta, yang tahu dan yang bodoh, sementara yang melihat atau mengetahui lebih mulia, maka Tuhan juga harus dapat melihat, sebagaimana Dia mengetahui segala sesuatu," tentu Anda akan menolak kesimpulan tersebut dengan mengatakan bahwa nilai tinggi dan kemuliaan tidak terdapat pada sesuatu yang melihat

atau mengetahui, tetapi pada *maujud* yang dapat berbuat tanpa penglihatan dan pengetahuan, dan pada *maujud* yang dapat melahirkan seluruh *maujud* dalam jagad raya, yang menjadi tempat entitas-entitas yang dapat mengetahui dan melihat.

Demikian pula, tidak ada kemuliaan dalam pengetahuan terhadap esensi diri. Tetapi ia terletak pada eksistensinya sebagai prinsip bagi *maujud-maujud* lain yang mempunyai pengetahuan. Dan kemuliaan ini merupakan kemuliaan khusus bagi-Nya.

Tak bisa dihindari, para filsuf tergiring untuk menolak pengetahuan Tuhan terhadap diri-Nya. Karena pengetahuan tentang diri atau esensi hanya bisa disimpulkan dari kehendak (*iradah*), dan kehendak hanya dapat disimpulkan dari asal temporal alam (*hudus al-'alam*). Dengan salahnya kesimpulan tentang asal temporal alam, semua persoalan sisanya ini tentu juga salah-bagi sebagian orang yang memahami persoalan-persoalan tersebut melalui penalaran rasional. Maka semua yang dikatakan para filsuf tentang sifat-sifat Tuhan atau negasi terhadapnya tidak mempunyai argumen yang kokoh sebagai dasar pijakannya, kecuali sebatas hipotesis-hipotesis dan dugaan-dugaan semata, yang tidak bisa diterima oleh para ahli fikih.

Tidak aneh jika seorang yang berakal sehat masih kebingungan untuk memahami sifat-sifat Tuhan. Yang mengherankan dari para filsuf ialah bahwa mereka begitu bangga dan memuji-muji argumenargumen mereka dengan klaim bahwa mereka mengetahui semua persoalan ini berdasarkan pengetahuan yang sangat meyakinkanpadahal, pada kenyataanya, pengetahuan mereka mengidap arogansi kekurangcermatan.

MASALAH KETIGA BELAS: Bahwa Tuhan Tidak Mengetahui Tiap Partikularia Yang Dapat Dibagi Sesuai Dengan Pembagian Waktu 'Telah', 'Sedang', Dan 'Akan'

PARA filsuf sepakat mengenai pendapat ini (bahwa Tuhan tidak mengetahui partikularia-partikularia yang dibagi-bagi sesuai dengan pembagian waktu ke dalam kategori 'telah', 'sedang', dan 'akan'). Yang percaya bahwa Tuhan tidak mengetahui apa pun kecuali diriNya termasuk ke dalam jajaran para filsuf. Tetapi orang yang berpendapat bahwa Dia mengetahui Yang Lain-yang diterima oleh Ibn Sina-menyatakan bahwa Dia mengetahui segala sesuatu dengan suatu pengetahuan universal yang tidak termasuk ke dalam pembagian waktu dan tidak berubah-ubah sejak masa lampau, kini, hingga masa mendatang. Selain itu, dinyatakan-oleh Ibn Sina yang mewakili pendapat terakhir-bahwa "tak ada sesuatu pun-bahkan satu partikel atom di langit atau di bumi-yang tersembunyi dari pengetahuan-Nya. Hanya saja, Tuhan mengetahui tiap partikularia secara universal."

Pertama kali kita harus memahami pendapat mereka, lalu memberikan sanggahan dan kritik tajam.

Kami akan mengulas pendapat ini dengan sebuah ilustrasi. Ketika matahari gerhana, setelah sebelumnya tidak terjadi gerhana,

dan ketika kemudian terang kembali, matahari telah melalui tiga keadaan: (a) keadaan pertama, ketika gerhana belum terjadi, tetapi eksistensinya dalam proses penantian, yang tergambar dalam ungkapan: 'gerhana akan terjadi'; (b) keadaan kedua, gerhana benar-benar terjadi, yang tergambar dalam ungkapan: 'gerhana sedang terjadi'; (c) keadaan ketiga, gerhana sudah tidak terjadi lagi, tetapi beberapa saat sebelumnya ia terjadi, yang tergambar dalam ungkapan: 'gerhana telah terjadi'. Mengenai ketiga hal ini, kita mempunyai tiga pengertian yang berbeda. Karena pertama, kita mengetahui bahwa gerhana tidak ada atau tidak terjadi, tetapi akan terjadi. Lalu, kedua, kita tahu bahwa gerhana ada dan terjadi. Dan, akhirnya ketiga, kita tahu bahwa gerhana telah pernah ada, meskipun kini sudah berlalu dan tiada. Pergantian beruntun-di tempat yang sama-dari ketiga pengertian yang berbeda itu menuntut suatu perubahan pada zat yang mengetahuinya. Karena setelah timbulnya kembali matahari, seseorang lalu mengatakan bahwa gerhana sedang terjadi sekarang, sebagaimana gerhana telah terjadi sebelumnya, tentu bukan merupakan pernyataan orang yang tahu, tetapi merupakan suatu bentuk ketidaktahuan. Demikian pula pada saat gerhana terjadi, lalu seseorang mengatakan bahwa gerhana tidak terjadi, tentu pernyataan itu adalah suatu kebodohan. Ini menunjukkan bahwa tak satu pun dari pengertian pengertian ini dapat digunakan secara bergantian, yang satu dengan yang lainnya.

Mereka beranggapan Tuhan tidak mempunyai keadaan-keadaan yang berbeda-beda sehubungan dengan ketiga keadaan di atas. Sebab hal itu akan menyebabkan terjadinya perubahan. Sesuatu yang keadaannya tidak berbeda-beda tak dapat tidak bisa dibayangkan untuk bisa mengetahui ketiga kategori di atas. Pengetahuan (*'ilm*) mengikuti objek pengetahuan (*ma'lum*). Jika

objek pengetahuan berubah, pengetahuan pun berubah. Dan jika pengetahuan berubah, maka mau tidak mau "yang mengetahui" (*'alim*) juga berubah. Tetapi perubahan pada diri Tuhan adalah sesuatu yang mustahil.

Walaupun demikian, mereka menganggap bahwa Tuhan mengetahui gerhana dan semua sifat-sifat-Nya sejak dari awal tanpa batas (*azali*) sampai ke akhir tanpa ujung (*abadi*), tanpa ada perbedaan. Misalnya, (1) Dia tahu bahwa matahari dan bulan ada. Keduanya ada karena beremanasi dari-Nya melalui intermediasi malaikat-malaikat yang diistilahkan para filsuf dengan "akal-akal murni" (*'aql mujarrad* bentuk pluralnya: *'uqul mujarradah*). (2) Dia tahu bahwa matahari dan bulan melakukan revolusi-revolusi atau gerak memutar. (3) Dia tahu bahwa falak matahari dan bulan saling memotong pada dua titik, yaitu titik kepala dan titik ekor. (4) Dia tahu bahwa kadang-kadang keduanya secara simultan berkumpul pada titik garis yang sama sehingga melahirkan gerhana. Artinya, bulan berada di antara matahari dan pengamat sehingga menghalangi matahari dari mata pengamat. Jika matahari telah melewati titik tersebut dalam rentang waktu tertentu, setahun misalnya, matahari akan gerhana lagi. Gerhana dapat menutupi keseluruhan tubuh matahari separuh, atau sepertiganya. Durasi waktu gerhana akan berakhir satu atau dua jam dan seterusnya. Demikian seterusnya sampai ke seluruh kondisi dan aksiden (*al-a'rad*) suatu gerhana. Tidak ada satu hal pun yang tersembunyi dari pengetahuan-Nya. Tetapi pengetahuan-Nya tentang hal-hal tersebut tetap sama, baik sebelum terjadinya gerhana, ketika sedang terjadi, atau setelah terjadinya. Dan karena ia tidak berbeda, ia tidak menuntut perubahan pada esensi-Nya.

Demikian pula halnya pengetahuan Tuhan tentang semua hal yang bersifat temporal (*hawadis*). Dia mengetahui bahwa *hawadis* merupakan akibat-akibat dari sebab-sebab tertentu, dan bahwa sebab-sebab mempunyai beberapa sebab-sebab yang lain, dan begitu seterusnya, sehingga rangkaian-rangkaian itu berhenti pada gerak putar selestial. Dia mengetahui bahwa sebab-sebab gerakan-putarselestial (*al-harakah ad-dawriyah as-samawiyyah*) adalah jiwa langit (*nafs as-sama'*), dan sebab dari gerakan jiwa adalah kerinduan pada perjumpaan harmonis dengan Tuhan dan dengan malaikat-malaikat yang dekat kepada Allah (*al-mala'ikah al-muqarrabun*). Semua dapat diketahui oleh Tuhan. Artinya, tersingkap bagi-Nya dengan penyingkapan tunggal dan homogen (*inkisyaf wahid mutanasib*) serta tidak dipengaruhi oleh waktu. Tapi, pada waktu terjadi gerhana, tidak bisa dikatakan, "Dia mengetahui bahwa gerhana terjadi sekarang". Setelah gerhana pun tidak dapat dikatakan, "Dia mengetahui bahwa sekarang gerhana telah berakhir". Segala hal yang harus diketahui manusia jika diletakkan dalam konteks waktu tidak bisa dibayangkan bahwa Allah juga mengetahuinya. Sebab pengetahuan tersebut menuntut perubahan pada yang mengetahui.

Semuanya ini menyangkut sesuatu yang dapat dibagi-bagi ke dalam periode-periode waktu. Demikian pula pendapat (para filsuf) mengenai sesuatu yang dapat dibagi-bagi ke dalam materi dan ruang, seperti pribadi manusia atau binatang-binatang. Para filsuf mengatakan bahwa Dia tidak mengetahui aksiden-aksiden (*a'rad*). Zayd, 'Amr atau Khalid secara personal. Tetapi Dia mengetahui manusia secara umum, aksiden-aksiden, serta sifat-sifatnya, dengan suatu pengetahuan universal (*'ilm al-kulli*). Maka Dia juga tahu bahwa manusia memiliki suatu tubuh yang terdiri dari berbagai organ yang dipergunakan untuk menangkap,

berjalan-jalan, memahami, dan lain sebagainya. Di antaranya ada yang tunggal sedangkan lainnya berpasangan. Dia juga tahu bahwa kekuatan-kekuatannya harus didistribusikan ke seluruh bagian-bagian fisiknya, dan seterusnya hingga seluruh sifat luar dan dalam manusia, setiap hal yang termasuk perlengkapan-perlengkapannya, sifat-sifatnya, dan keniscayaan-keniscayaannya, sehingga tak ada sesuatu pun yang tersembunyi dari pengetahuan-Nya dan Dia mengetahui setiap sesuatu secara universal.

Sedang diri pribadi Zayd secara personal, ia hanya dapat dibedakan dari diri 'Amr karena indra saja, bukan karena akal. Sebab dasar pembedaan atas pribadi secara personal adalah penunjukan terhadap dimensi tertentu, sementara akal hanya memahami dimensi absolut universal atau ruang universal. Adapun kata-kata kita: "ini" dan "ini" (dengan menunjuk pada benda tertentu), itu menunjukkan suatu hubungan yang dimiliki oleh objek indra *vis-a-vis* orang yang menggunakan indra, karena berada dekat padanya atau jauh darinya, atau berada pada suatu arah tertentu. Ini mustahil bagi Tuhan.

Inilah prinsip dasar yang dipegang teguh oleh para filsuf dan digunakan untuk merancang kehancuran total syariat-syariat agama. Itu memberikan implikasi pada keyakinan bahwa misalnya, apakah Zayd menaati Tuhan atau mendurhakai-Nya, Tuhan tidak mengetahui keadaan-keadaannya yang temporal, karena Dia tidak mengetahui Zayd sebagai pribadi secara personal, artinya bahwa dia sebagai pribadi dan tindakan-tindakannya terjadi setelah sebelumnya tidak ada. Maka apabila Dia tidak mengetahui diri seseorang secara personal, Dia tidak bisa mengetahui keadaan-keadaan dan perbuatan-perbuatannya. Dia pun tidak mengetahui kekufuran atau keislaman Zayd, karena Dia hanya mengetahui

kekufuran atau keislaman manusia secara umum, mutlak dan universal, tidak terspesifikasi pada pribadi-pribadi secara personal.

Dengan pendapat itu, mereka tidak bisa mengelak untuk mengatakan bahwa Muhammad Saw. memproklamasikan kenabiannya, sedangkan Tuhan tidak tahu bahwa dia melakukan hal itu. Demikian pula setiap nabi yang lain. Sebab Tuhan hanya mengetahui bahwa di antara manusia terdapat beberapa orang yang memproklamasikan kenabian, dan bahwa yang demikian dan demikian adalah sifat-sifat mereka. Tetapi Dia tidak mengetahui seorang nabi tertentu sebagai seorang individu. Karena hal itu diketahui oleh indra semata. Dia pun tidak mengetahui keadaan-keadaan yang timbul dari suatu yang bersifat partikular individual. Sebab keadaan-keadaan tersebut terbagi-bagi di dalam waktu dan pada diri tertentu. Pengetahuan terhadap keadaan-keadaan tersebut pada semua perbedaannya mengharuskan perubahan wujud yang mengetahuinya.

Maka inilah yang hendak kami sebutkan, pertama, mengenai doktrin mereka, kedua, memahaminya, ketiga, menjelaskan konsekuensi-konsekuensi negatifnya. Kami akan mengemukakan kekeliruan kekeliruan yang dikandungnya dan menunjukkan bagaimana mereka dapat disanggah.

Kekeliruan mereka terletak pada pernyataan bahwa:

"Ketiga keadaan ini berbeda-beda. Apabila sesuatu yang berbeda-beda muncul berurutan pada sesuatu yang sama, maka perubahan pada sesuatu tersebut merupakan konsekuensi yang niscaya (*lazim*). Apabila pada waktu terjadinya gerhana dikatakan bahwa gerhana 'akan terjadi'-sebagaimana biasa dikatakan sebelum gerhana, maka orang yang mengatakannya mesti seorang

yang bodoh (*jahil*), bukan seorang yang tahu (*'alim*). Tetapi apabila dia mengetahui bahwa gerhana 'terjadi ', sedangkan sebelumnya dia tahu bahwa gerhana 'tidak terjadi' tetapi 'akan terjadi ', maka pengetahuan dan keadaan orang itu tentu berbeda, dan perubahan menjadi niscaya. Karena perubahan tak berarti lain kecuali perbedaan pada orang yang mengetahui. Orang yang tidak mengetahui sesuatu, lalu mengetahuinya, maka dia telah berubah. Orang yang tidak mengetahui bahwa gerhana 'terjadi ', lalu-pada waktu gerhana-mengetahuinya, maka ia juga telah berubah."

Mereka menegaskan kembali tesis mereka dengan mengatakan bahwa:

"Keadaan-keadaan (*ahwal* bentuk plural dari *hal*) ada tiga macam: Pertama, suatu keadaan yang merupakan relasi murni (*idafah mahdah*), sebagaimana keberadaan Anda di sebelah kanan atau sebelah kiri. Dan ini-keadaan yang murni merupakan relasi murni-tidak dapat dikembalikan pada suatu sifat esensial. Apabila sebuah benda yang berada di sebelah kanan Anda dipindahkan ke sebelah kiri, hanya relasi Anda yang berubah karenanya, bukan esensi Anda. Perpindahan suatu seperti di atas hanyalah penggantian relasi atas zat, bukan penggantian esensi.

Kedua, keadaan yang pertama dapat diperbandingkan dengan keadaan yang kedua. Apabila Anda mampu untuk memindahkan benda fisikal tertentu yang berada di tangan, maka ketiadaan semua atau sebagian dari benda-benda itu tidak akan mengubah kekuatan vital Anda dan kemampuan Anda. Karena kemampuan primer Anda adalah kemampuan untuk memindah benda secara umum, dan kemampuan sekundernya adalah untuk memindahkan suatu benda tertentu, selama itu merupakan

benda. Maka relasi kemampuan pada suatu benda atau tubuh (*jisim*) tertentu bukanlah suatu sifat esensial (*wasf zati*), tetapi suatu relasi murni (*idafah mahdah*). Karenanya, perubahan tubuh pasti menyebabkan hilangnya relasi, bukan menyebabkan perubahan pada keadaan yang memiliki kemampuan (*qadir*).

Ketiga, keadaan di mana esensi mengalami perubahan. Hal ini terjadi, misalnya, ketika seseorang yang (mulanya) tidak mengetahui berubah menjadi orang yang mengetahui, atau orang yang tidak berkemampuan menjadi orang yang berkemampuan. Inilah yang disebut perubahan.

Perubahan pada objek pengetahuan menuntut adanya perubahan pada pengetahuan itu sendiri. Karena hakikat esensi pengetahuan terdapat di dalam relasinya dengan suatu objek tertentu dari pengetahuan sebagaimana adanya. Hubungan dengan objek yang melalui cara lain, pasti melahirkan pengetahuan yang lain sehingga jelas akan terjadi perubahan. Perubahan itulah yang melahirkan perbedaan pada kondisi yang mengetahui.

Tidak mungkin untuk mengatakan bahwa esensi mempunyai pengetahuan tunggal, yang kemudian menjadi pengetahuan tentang sesuatu yang 'sedang terjadi' setelah mengetahui bahwa ia 'akan terjadi ', dan akan menjadi pengetahuan tentang hal yang 'telah terjadi' setelah menjadi pengetahuan tentang hal yang 'sedang terjadi'. Pengetahuan adalah tunggal dan semua keadaannya sama. Apabila relasi-relasinya berganti, maka-karena dalam hal pengetahuan, relasi-relasi membentuk hakikat esensinya-penggantian relasi-relasi menuntut penggantian pada esensi pengetahuan itu, dan dengan demikian perubahan merupakan keniscayaan. Hal ini mustahil bagi Allah.

Sanggahan dari dua sudut:

Pertama, bagaimana Anda menyanggah pendapat orang yang mengatakan:

"Tuhan hanya mempunyai satu pengetahuan tentang gerhana pada suatu waktu tertentu. Sebelum gerhana, pengetahuan ini adalah pengetahuan tentang 'akan terjadi'. Pada waktu gerhana, pengetahuan ini adalah pengetahuan tentang 'sedang terjadi'. Dan setelah terang, pengetahuan ini merupakan pengetahuan tentang berakhirnya gerhana. Semua perbedaan ini dapat dianggap sebagai relasi-relasi yang tidak menggantikan esensi pengetahuan. Ia tidak menuntut suatu perubahan pada entitas yang mengetahuinya. Karena perbedaan-perbedaan tersebut harus diposisikan sebagai relasi-relasi murni. Apabila seseorang yang berada di sebelah kanan Anda datang ke depan Anda, lalu ke sebelah kiri, maka akan terjadi relasi-relasi yang berurutan dengan diri Anda. Orang yang berpindah tempat itulah yang berubah, bukan Anda. Mestinya demikian kita memahami perihal pengetahuan Tuhan."

Kami menerima pendapat bahwa Dia mengetahui segala sesuatu dengan pengetahuan tunggal (*ilm wahid*) dari zaman tak berawal sampai (*azali*) zaman tak berakhir (abadi). Kami juga setuju dengan pendapat bahwa keadaan-Nya tidak berubah.

Sebenarnya tujuan para filsuf hanya menegasikan perubahan. Dan itu dapat diterima oleh semua orang. Tetapi pernyataan mereka bahwa perubahan harus disimpulkan dari afirmasi pengetahuan tentang 'sedang terjadi 'saat ini, dan tentang berakhirnya (gerhana), (maka pernyataan itu) tidak dapat diterima. Dari manakah mereka mengetahui ide ini? Andaikan Allah menciptakan pengetahuan untuk kita tentang kedatangan

Zayd di sini besok ketika matahari terbit, lalu pengetahuan ini didiamkan (sehingga Dia tidak menciptakan pengetahuan yang lain bagi kita dan kita pun tidak lupa terhadap pengetahuan ini), pasti kita, ketika matahari terbit, mengetahui dengan pengetahuan yang lalu-tentang kedatangan Zayd 'saat ini ', dan setelah itu mengetahui tentang (fakta bahwa) dia telah datang baru saja. Pengetahuan-yang satu dan yang terus ada ini-akan cukup untuk menguasai 'ketiga keadaan' itu.

Maka yang tersisa dari perkataan mereka adalah bahwa:

"Relasi dengan suatu objek pengetahuan tertentu masuk ke dalam hakikat pengetahuan. Dengan perbedaan-perbedaan relasi, hal-hal yang kepadanya suatu relasi bersifat esensial, juga menjadi berbeda. Setiap terjadi perbedaan dan pergantian kejadian, maka perubahan pun terjadi."

Maka kami akan mengatakan: apabila ini benar, Anda harus mengikuti langkah-langkah rekan-rekan Anda (para filsuf) yang mengatakan bahwa:

"Tuhan tidak mengetahui sesuatu pun selain diri-Nya. Pengetahuan diri-Nya identik dengan esensi-Nya. Sebab apabila dia mengetahui manusia secara umum, binatang secara umum, atau materi absolut (tak berorgan/*jamad mutlaq*) secara umum-yang jelas merupakan hal-hal yang berbeda-maka hubungan dengan hal-hal ini akan merupakan relasi-relasi yang berbeda. Karenanya, satu pengetahuan tidak bisa menjadi pengetahuan tentang hal-hal yang berbeda. Karena yang dihubungkan berbeda, maka relasi itu harus juga berbeda. Relasi dengan objek pengetahuan menjadi esensial bagi pengetahuan, maka itu

mengharuskan multiplisitas (*ta'addud*) dan diferensi (ikhtilaf), tidak hanya multiplisitas dengan kesamaan Kualitatif (tamassul). Karena hal hal yang secara kualitatif sama adalah sesuatu yang dapat saling dipertukarkan. Tetapi pengetahuan tentang binatang tidak dapat diganti dengan pengetahuan tentang materi (yang inorganik/*jamad*). Demikian pula pengetahuan tentang putih tak dapat digantikan dengan pengetahuan tentang hitam. Karena kedua pengertian itu berbeda.

Kemudian, spesies, genus, dan aksiden-aksiden universal (*'awarid kulliyyah*) ini jumlahnya tak terhingga. Tapi semuanya merupakan hal yang berbeda. Bagaimanakah pengertian-pengertian yang berbeda mengenai hal-hal yang berbeda dapat berada di bawah naungan satu pengetahuan? Dan bagaimanakah satu pengetahuan itu identik dengan esensi orang yang mengetahui, tanpa ada sesuatu yang ditambahkan padanya?

Saya berharap bisa memahami bagaimana orang berakal dapat membolehkan dirinya untuk tidak memercayai kesatuan pengetahuan tentang suatu hal yang keadaan-keadaannya dapat dibagi-bagi ke dalam waktu lampau, mendatang, dan kini, sedang dia tidak memercayai kesatuan pengetahuan yang berhubungan dengan semua spesies dan genus yang berbeda. Sering kali perbedaan dan disparitas di antara genus dan spesies yang bermacam-macam lebih penting daripada perbedaan yang benar-benar ada pada kondisi sesuatu yang dapat berbeda-beda sesuai dengan pembagian waktu. Apabila perbedaan itu tidak menuntut multiplisitas dan perbedaan, bagaimana ini dapat menuntut multiplisitas dan perbedaan?

Selama bisa dibuktikan secara rasional bahwa perbedaan waktu tidak sama dengan perbedaan genus dan spesies, dan

bahwa ia tidak akan mengantar pada multiplisitas dan diferensi, maka ia juga tidak mengharuskan perbedaan. Jika demikian, maka keseluruhannya bisa dicakup dengan pengetahuan tunggal, yang kekal dan abadi serta tidak mengharuskan adanya perubahan yang mengetahui.

Sanggahan kedua dapat dikemukakan sebagai berikut:

Berdasar prinsip Anda, apa yang mencegah Anda untuk memercayai bahwa Tuhan mengetahui partikularia-partikularia, meski pun itu berubah-ubah? Adalah Anda tidak memercayai bahwa bentuk perubahan semacam ini tidak mustahil bagi Tuhan? Jahm Ibn Safwan dari kelompok Muktazilah percaya bahwa pengetahuanNya tentang hal yang temporal berada di dalam lingkaran waktu dan termasuk yang temporal juga. Demikian juga beberapa tokoh dari kalangan Karramiyyah akhir memercayai bahwa Dia adalah subjek bagi peristiwa-peristiwa temporal (*hawadis*). Maka, alasan satu satunya mengapa kebanyakan ahli kebenaran (ahl al-haqq) menolak pandangan ini ialah bahwa, begitu perubahan terjadi, subjek itu tak pernah bebas dari perubahan-perubahan. Dan sesuatu yang tidak pernah bebas dari perubahan-perubahan tidaklah kekal (*qadim*).

Tetapi Anda percaya bahwa alam itu kekal, dan bahwa pada saat yang sama, alam tidak pernah steril dari perubahan. Jika Anda dapat memercayai perubahan sesuatu yang kekal, maka tak alasan yang dapat mencegah Anda untuk memercayai bahwa pengetahuan Tuhan (yang tidak steril dari perubahan) menimbulkan perubahan pada Tuhan.

Apabila dikatakan:

Kami menganggap hal itu mustahil. Sebab pengetahuan yang temporal dalam esensinya, tidak bisa lepas dari apakah ia temporal dan lahir dari dirinya sendiri atau dari yang lain.

Adalah salah untuk mengatakan bahwa ia dapat berasal dari Nya. Karena kami telah menunjukkan bahwa dari Yang Kekal (*alQadim*) tak bisa timbul sesuatu yang temporal, dan bahwa Dia tidak merupakan seorang pelaku (*fa'il*) setelah tidak menjadi pelaku sebelumnya (karena hal itu menuntut perubahan). Hal telah kami kemukakan di dalam masalah penciptaan alam.

Jika pengetahuan yang ada dalam esensi diri-Nya berasal dari yang lain, lalu bagaimana "entitas yang lain" itu bisa memengaruhi dan mengubah-Nya-sehingga keadaannya menjadi berubah secara terpaksa dan tunduk-dan proses itu datang dari entitas lain?

Kami akan menjawab:

Tak satu pun dari kedua pendapat ini yang mustahil, menurut prinsip-prinsip Anda.

Mengenai pendapat bahwa sesuatu yang berpermulaan (*hadis*) mustahil berasal dari yang kekal, telah kami sanggah dalam masalah penciptaan alam. Mengapa Anda mengatakan demikian? Padahal menurut pendapat Anda, sesuatu yang temporal (*hadis*) mustahil beremanasi dari yang kekal (*qadim*). Sementara ia adalah hal-hal temporal yang pertama. Dasar kemustahilan itu adalah adanya yang hadis sebagai yang pertama. Jika tidak, peristiwa-peristiwa temporal tidak mempunyai sebab-sebab

temporal pada suatu rangkaian tanpa akhir. Tetapi rangkaian itu berakhir-melalui perantaraan gerak putar-pada sesuatu yang kekal, yaitu jiwa falak dan kehidupannya. Maka jiwa falak (*an-nafs al-falakiyyah*) adalah kekal, dan gerak putar berasal darinya. Masing-masing dari bagian gerakan itu berpermulaan dan lenyap, dan karenanya jelas membaru setelah itu. Demikian menurut pandangan Anda, peristiwa-peristiwa temporal berasal dari yang kekal. Tetapi, jika keadaan-keadaan yang kekal menjadi sama, emanasi hal-hal yang temporal darinya menjadi sama pula. Demikian juga keadaan-keadaan gerak akan menjadi serupa karena lahir dari yang kekal yang memiliki keadaan-keadaan yang sama.

Hal ini menunjukkan bahwa apabila prosesi itu dianggap homogen (*tanasub*) dan kekal, maka setiap orang dari kalangan filsuf dapat menerima kemungkinan prosesi hal-hal yang temporal dari Yang Kekal. Dari sinilah pengetahuan temporal Tuhan dapat dipahami.

Yang kedua, mengenai prosesi pengetahuan Tuhan dari yang lain, kami katakan, "Mengapa Anda menganggapnya mustahil?" Dalam hal ini hanya ada tiga hal yang penting dilihat:

Pertama, perubahan. Kami telah menunjukkan (dalam sanggahan kedua sebelum ini) itu berasal dari prinsip-prinsip Anda.

Kedua, adanya yang lain sebagai sebab bagi perubahan pada yang lain. Hal ini, juga, tidak mustahil, menurut pendapat Anda. Maka kebiruan (*hudus*) sesuatu benda dapat merupakan sebab bagi kebaruan pengetahuan Tuhan tentang sesuatu itu. Sebagaimana Anda menyatakan bahwa penampakan bentuk suatu objek berwarna dalam pandangan merupakan sebab

lahirnya kesan bentuk tersebut dalam bola mata melalui udara yang memberi jarak antara yang melihat dan sesuatu yang dilihat.

Apabila materi yang tak berorgan mungkin untuk menjadi sebab bagi munculnya kesan bentuk-bentuk pada mata-inilah yang dimaksud melihat-mengapa mustahil.bagi munculnya fenomena temporal untuk menjadi sebab pengetahuan Tuhan tentangnya? Demikian, sesungguhnya daya melihat dipersiapkan untuk melihat dan munculnya suatu objek berwarna serta terbukanya kelopak mata adalah sebab bagi persepsi aktual. Juga bisa dikatakan bahwa prinsip pertama dipersiapkan untuk menerima pengetahuan, dan ada perpindahan dari potensialitas ke dalam aktualitas ketika objek temporal pengetahuan terwujud. Apabila ini menimbulkan suatu perubahan yang kekal, maka entitas kekal yang berubah itu bagi Anda tidak mustahil. Jika Anda menganggap hal itu mustahil pada *wajib al-wujud*, maka Anda tidak akan mempunyai argumen untuk membuktikan *wajib al-wujud* tersebut. Sebagaimana telah kami kemukakan (dalam masalah keempat) yang dapat Anda buktikan hanyalah bahwa rangkaian-rangkaian sebab dan akibat harus berujung, di mana pun. Rangkaian tersebut dapat berujung pada suatu entitas kekal yang berubah-ubah.

Ketiga, implikasi-dari pengetahuan zat Allah yang baru dan berasal dari yang lain-itu ialah bahwa perubahan Yang Kekal dipengaruhi oleh Yang Lain, dan itu menyerupai paksaan dan penguasaan dari yang lain terhadap-Nya. Sekali lagi kami pertanyakan, mengapa Anda memustahilkannya? Anda boleh percaya bahwa Tuhan, melalui perantara-perantara, adalah sebab bagi munculnya peristiwa-peristiwa temporal, bahwa munculnya peristiwa-peristiwa temporal adalah sebab bagi pengetahuan-Nya

tentang peristiwaperistiwa tersebut-atau, singkatnya, bahwa Dia adalah sebab bagi pencarian pengetahuan bagi diri-Nya, tetapi melalui perantaraperantara.

Apabila Anda menganggap bahwa ini menyerupai penundukan (*taskhir*) atau pengaruh eksternal, maka biarlah begitu. Karena itu pantas menurut kerangka teori Anda. Sebab Anda telah mengatakan bahwa apa pun yang timbul dari Tuhan hanyalah timbul melalui keniscayaan dan berdasar karakter dasarnya, dan bahwa Dia tidak kuasa untuk tidak melakukannya. Hal ini juga menyerupai penundukan atau pengaruh eksternal, dan menunjuk pada kesimpulan bahwa mengenai apa yang timbul dari-Nya, Dia seperti orang yang dipaksa.

Apabila dikatakan:

Ini bukan paksaan. Karena kesempurnaan terdapat pada kapasitas-Nya sebagai sumber prosesi atau munculnya segala sesuatu.

Kami akan menjawab:

Kalau demikian, di sini tidak ada paksaan. Karena kesempurnaan-Nya terdapat pada (fakta) bahwa dia mengetahui segala sesuatu. Seandainya kita mempunyai sesuatu pengetahuan tentang segala fenomena temporal, tentu pengetahuan itu akan merupakan suatu tanda kesempurnaan, bukan kekurangan atau penundukan, bagi kita. Demikian pula halnya dengan Tuhan.

MASALAH KEEMPAT BELAS: Ketakmampuan Para Filsuf Untuk Membuktikan Bahwa Langit Adalah Makhluk Hidup Yang Mematuhi Tuhan Melalui Gerak Putarnya

MEREKA mengatakan bahwa langit adalah makhluk hidup dan mempunyai jiwa yang berhubungan dengan tubuh langit sebagaimana hubungan jiwa dengan tubuh kita. Sebagaimana tubuh kita bergerak melalui kehendak menuju tujuan-tujuan kita di bawah pengaruh motivasi jiwa kita, demikian pula langit. Tujuan dari gerak putarnya adalah beribadah kepada Tuhan Alam Semesta dengan cara yang akan kami sebutkan kemudian.

Pandangan mereka mengenai persoalan ini termasuk pandangan yang kemungkinannya tidak dapat dipungkiri. Karena Allah berkuasa untuk menciptakan kehidupan di dalam suatu tubuh. Ukuran tubuh maupun bentuknya yang bundar tidak akan menghalangi adanya kehidupan. Sebab bentuk tertentu bukanlah syarat bagi kemungkinan kehidupan. Meskipun bentuknya berbeda-beda, namun semua binatang sama saja di dalam menerima kehidupan.

Tapi yang ingin kami katakan adalah bahwa para filsuf tidak mampu mengetahui hal ini melalui penalaran demonstratif-

rasional. Jika ini benar, hanya para nabi yang dapat mengetahuinya melalui ilham dari Allah atau dengan wahyu. Sedangkan argumen-argumen rasional tidak bisa membuktikan hal tersebut.

Meski demikian, persoalan semacam itu tidak mustahil bisa diketahui melalui argumen rasional, jika saja argumen rasional itu dibangun. Namun sayang, argumen yang dipergunakan para filsuf kurang meyakinkan, bahkan hanya melahirkan keragu-raguan dan tidak bisa menyajikan kebenaran yang jelas.

Di dalam teori yang tidak meyakinkan, para filsuf menyatakan bahwa langit bergerak. Ini adalah suatu premis empiris. Setiap tubuh yang bergerak mempunyai penggerak. Ini adalah suatu premis rasional. Apabila sebuah tubuh bergerak karena kapasitasnya sebagai tubuh, maka setiap tubuh tentu bergerak. Setiap penggerak baik: (a) berada di dalam tubuh yang tergerak, misalnya alam yang menyebabkan gerak sebuah batu ke bawah atau kehendak yang menyebabkan gerakan seekor binatang; atau (b) berada di luar tubuh yang tergerak, tetapi menggerakkannya secara paksa, seperti gerakan ke atas dari sebuah batu. Apabila sebuah tubuh digerakkan oleh sesuatu yang berada di dalam dirinya, maka mungkin: (a) ia tidak menyadari gerakan itu. Kami menyebutnya gerak 'alamiah' (*tabi'ah*), seperti gerak ke bawah sebuah batu; atau (b) ia menyadari gerakan itu. Kami menyebut gerakan tersebut gerakan volisional dan psikis (*iradi wa nafsani*).

Dari pembagian yang lengkap ini, yang berkisar di antara afirmasi dan negasi, kami mendapatkan tiga bentuk gerakan: yang bersifat paksaan (*qasriyyah*), alami (*tabi'iyyah*), dan volisional (irad!Jyah/ berdasar kehendak dan kesadaran). Apabila yang dua yang pertama tidak bisa, maka yang ketiga harus dapat diaplikasikan.

Tidak mungkin untuk mengatakan bahwa gerakan langit bersifat terpaksa. Sebab pemaksa (*qasir*) yang menyebabkan gerakan, harus merupakan tubuh lain yang menggerakkan, baik dengan kehendak ataupun paksaan, dan mau tidak mau harus berujung pada suatu kehendak. Apabila terbukti bahwa pada sebagian dari gerakangerakan langit terdapat gerakan dengan kehendak, berarti langit tidak bergerak dengan terpaksa. Lalu apa gunanya meletakkan gerakangerakan paksaan, sementara pada akhirnya ia pun pasti mustahil untuk bergerak tanpa kehendak?

Karena itu, mustahil mengatakan bahwa langit bergerak melalui paksaan dan bahwa Tuhan adalah penggeraknya tanpa melalui perantara. Sebab apabila ia bergerak karena eksistensinya sebagai tubuh, tidak boleh tidak bahwa setiap tubuh yang lain harus digerakkan oleh pencipta dengan cara yang sama. Konsekuensinya, untuk membuktikan perbedaannya dari tubuh-tubuh yang lain, tidak boleh tidak gerakan itu mesti punya ciri khusus berupa suatu sifat yang membedakannya dari yang lain. Dan sifat inilah yang merupakan sebab terdekat bagi gerakan, baik karena kehendak atau watak dasar alaminya. Mustahil juga untuk mengatakan bahwa Tuhan mengerakkan langit dengan kehendak-Nya. Sebab kehendak-Nya berhubungan dengan semua tubuh melalui relasi tunggal (*nisbah wahidah*) secara bersama. Bagaimanakah tubuh langit ini-secara khusus-siap untuk mempunyai gerakan-gerakan yang dikehendaki, sedangkan yang lainnya tidak, padahal suatu karakter khusus tidak mungkin merupakan sesuatu yang tidak berdasarkan aturan. Oleh karena itu, hal demikan mustahil terjadi sebagaimana yang ditunjukkan dalam masalah penciptaan alam.

Juga apabila terbukti bahwa tubuh ini seharusnya mempunyai suatu sifat yang akan merupakan prinsip bagi geraknya, maka bentuk pertama dari gerakan, yaitu gerakan yang terpaksa-tidak bisa diterima.

Yang tersisa kini adalah bahwa gerakan merupakan karakter dasar yang alami (*tabii*), namun ini tidaklah mungkin. Sebab alam dengan sendirinya sama sekali bukanlah sebab bagi gerak. Karena gerak berarti pindah dari satu tempat dan mencari tempat lain. Jika tempat di mana sebuah tubuh berada adalah cocok untuknya, maka tubuh itu tidak akan bergerak. Inilah alasan mengapa kulit anggur yang dipenuhi udara dan diletakkan di permukan air tidak bergerak. Apabila ia dimasukkan ke dalam air, ia akan bergerak ke atas permukaan, tidak ke bawah dan tidak tenggelam. Sebab apabila ia mendapatkan tempat yang cocok, ia akan diam. Apabila ia dipindahkan ke tempat yang tidak cocok, ia akan pindah dari tempat itu ke tempat yang cocok, seperti dari dalam air ke ruang berudara.

Tidak bisa dibayangkan bahwa gerak berputar bisa menjadi gerak alami. Karena setiap tempat dan posisi-dari mana sebuah tubuh pada gerak putar dapat diandaikan berpindah-akan kembali kepadanya. Dan sesuatu yang pindah darinya secara alami tidak mungkin merupakan objek yang dituntut secara alami. Oleh sebab itulah, maka kulit anggur yang penuh udara tidak kembali ke dalam air dan batu yang telah sampai ke tanah tidak kembali ke udara.

Karenanya, alternatif yang dapat dipilih hanyalah bentuk ketiga dari gerakan, yaitu gerakan volisional (*al-harakah al-iradiyyah*).

***

Sanggahan terhadap hal-hal di atas sebagai berikut:

Selain teori Anda, kami dapat mencatat tiga hipotesa yang tidak akan ditemukan argumen untuk menolaknya.

Pertama, gerakan langit dapat diandaikan merupakan hasil dari paksaan yang dilakukan oleh tubuh lain yang menghendaki gerakannya dan menyebabkannya berputar terus-menerus. Tubuh penggerak ini bukanlah tubuh yang bulat, juga tidak bundar. Karena itu, tentu ia bukan langit. Hal ini membatalkan diktum para filsuf bahwa gerakan langit adalah gerakan volisional, dan bahwa langit adalah makhluk hidup. Inilah yang kami sebut *mumkin al-wujud* (eksistensi yang mungkin adanya) dan hanya asumsi kemustahilan saja yang dapat dipertentangkan terhadapnya.

Kedua, dapat dikatakan bahwa gerakan langit adalah terpaksa dan prinsip geraknya adalah kehendak Tuhan. Kami katakan bahwa gerak ke bawah sebuah batu juga terpaksa, yang bermula ketika Tuhan menciptakan gerak pada batu itu. Dan demikian pula gerakan-gerakan semua tubuh lainnya yang bukan dari spesies binatang (*hayawani*).

Yang tinggal kini adalah asumsi kemustahilan mengenai hubungan khusus kehendak dengan tubuh langit, sedangkan semua tubuh yang lain berserikat secara umum di dalam korporealitas (al-jismiyyah). Kami telah menjelaskan bahwa kehendak kekal berfungsi membedakan suatu hal dari hal lain yang sejenis. Para filsuf sendiri terpaksa menetapkan suatu sifat dengan fungsi tersebut, ketika mereka menentukan arah gerak putar dan posisi kutub. Hal itu tidak ingin kami ulang di sini.

Ringkasnya, dapat dikatakan bahwa asumsi mereka-tentang kemustahilan mengenai determinasi khusus (*ikhtisas*) terhadap suatu tubuh dengan mengaitkan kehendak dengannya tanpa membedabedakan dengan menggunakan sifat-berbalik kepada mereka dalam membedakannya melalui sifat tersebut. Untuk lebih jelasnya, kami pertanyakan, mengapa tubuh langit berbeda-beda dengan sifat tersebut yang karenanya, ia berbeda dari tubuh-tubuh yang lain? Semua tubuh yang lain adalah juga tubuh. Mengapa tubuh yang satu ini memiliki sesuatu yang tidak dimiliki oleh tubuh-tubuh yang lain? Jika sebabnya terdapat pada sifat yang lain, pencarian akan diarahkan kepada sifat yang lain tersebut dan seterusnya tanpa akhir, sehingga akhirnya para filsuf akan terpaksa menerima kehendak sebagai ketetapan dan menerima bahwa di dalam prinsip-prinsip terdapat sesuatu yang dapat membedakan yang satu dengan lainnya yang sejenis dan mengistimewakannya-melalui suatu sifat-daripada yang lain yang sejenis.

Ketiga, kami bisa menerima pendapat bahwa langit memiliki sifat khusus yang merupakan prinsip gerak, sebagaimana yang mereka percayai sehubungan dengan jatuhnya batu ke bawah. Akan tetapi langit, seperti juga batu, tidak menyadari gerakan itu.

Pernyataan para filsuf bahwa sesuatu yang dituntut secara alamiah tidak akan bisa menjadi sesuatu yang dihindari karena alasan yang serupa, merupakan suatu representasi keliru yang disengaja (*talbis*). Karena-menurut mereka-tidak ada tempat-tempat yang berbeda secara nomerikal. Sebaliknya, tubuh adalah satu dan gerak putarnya juga satu. Baik tubuh maupun gerakan-gerakannya secara aktual tidak mempunyai bagian-bagian. Ia

hanya dapat dibagi-bagi (ke dalam bagian-bagiannya) secara imajiner. Gerakan itu bukan untuk mencari suatu tempat dan. tidak pula untuk pindah dari suatu tempat. Oleh karena itu, mungkin saja suatu tubuh diciptakan yang pada dirinya sendiri terdapat suatu makna yang menuntut suatu gerak putar. Demikian pula gerakan itu sendiri akan memenuhi makna tersebut, bukan bahwa makna itu menuntut pencarian tempat, yang kemudian menjadi suatu gerakan untuk sampai kepadanya.

Ketika Anda katakan bahwa setiap gerakan diciptakan, baik untuk mencari suatu tempat atau untuk pindah darinya, dan apabila Anda berpendapat bahwa hubungan ini merupakan keharusan, maka seakan-akan Anda menjadikan 'pencarian tempat' akhir dari alam, dan menjadikan gerakan sendiri sebagai suatu faktor sekunder yang dimaksudkan bukan pada dirinya, tetapi sebagai perantara (*wasilah*) untuk sampai kepadanya. Kami katakan bahwa mustahil bagi gerakan itu sendiri untuk menjadi yang dituju, dan bukan hanya perantara menuju tempat yang dicari. Apa yang tidak mendukung asumsi tersebut?

Maka jelas bahwa pendapat yang diutarakan para filsuf bahkan apabila hal itu diduga lebih mungkin daripada hipotesa yang lain-tidak menghasilkan hipotesa-hipotesa alternatif secara pasti. Maka pernyataan mereka bahwa langit adalah makhluk hidup merupakan suatu asumsi sewenang-wenang dan tanpa dasar.

MASALAH KELIMA BELAS: Sanggahan Atas Apa Yang Para Filsuf Sebut Tujuan Yang Menggerakkan Langit

Mereka menyatakan:

SESUNGGUHNYA langit tunduk kepada Allah dengan gerakannya dan berusaha mendekatkan diri kepada-Nya. Sebab setiap gerakan volisional terarah menuju ke suatu tujuan. Tak dapat dibayangkan bahwa suatu perbuatan atau gerakan terjadi dari makhluk hidup, kecuali memang sudah diketahui bahwa melakukannya lebih baik daripada tidak. Apabila melakukan sesuatu sama dengan tidak melakukannya, maka suatu perbuatan tersebut tidak terbayangkan adanya.

Mendekatkan diri (*taqarrub*) kepada Allah, tidak berarti mencari kerelaan-Nya atau menghindari kebencian-Nya. Allah Swt. Mahasuci dari kerelaan dan kebencian. Apabila kata-kata tersebut dipergunakan, tentu kata-kata itu bermakna metaforis, yang menunjuk pada kehendak untuk menimpakan siksa, atau kehendak untuk memberikan pahala.

Taqarrub tidak boleh berarti suatu usaha untuk mendekat dalam konteks ruang. Itu jelas mustahil.

Karena itu, yang tertinggal hanyalah bahwa *taqarrub* berarti usaha untuk mendekatkan diri dari-Nya dalam konteks sifat-sifat. Sebab adanya-Nya sebagai wujud sempurna, jika disandarkan dengan seluruh wujud yang tidak sempurna, akan melahirkan ketidaksempurnaan yang terdiri atas perbedaan atau tingkat derajat. Para malaikat lebih dekat pada-Nya dalam hal sifat, bukan konteks ruang. Maka istilah 'malaikat-malaikat yang dekat (*al-muqarrabun*) kepada Allah berarti substansi-substansi intelektual (*al jawahir al-aqliyyah*) yang tidak mengalami perubahan, tidak hancur, kekal, mengetahui segala sesuatu sebagaimana adanya. Setiap kali manusia bertambah dekat dalam hal sifat-sifat dengan para malaikat, maka dia akan semakin dekat kepada Allah Swt. Dan batas akhir tertinggi yang dapat dicapai oleh manusia adalah keserupaannya (*tasyabbuh*) dengan para malaikat.

Sudah jelas apa yang dimaksud dengan 'mendekatkan diri kepada Allah (*taqarrub*). Juga telah dikemukakan bahwa istilah itu menggambarkan suatu hubungan yang dekat hanya dalam hal sifat-sifat, dan bahwa hal itu mungkin bagi manusia, apabila dia mengetahui realitas-realitas sesuatu hal, dan tetap kekal, setelah kematiannya, dalam keadaan yang sangat sempurna yang mungkin baginya. Tapi, kekekalan di dalam kesempurnaan yang paling tinggi hanya milik Allah. Sedangkan para malaikat yang dekat, semua kesempurnaan yang mungkin benar-benar datang bersama mereka dalam eksistensi. Sebab pada diri mereka tidak ada sesuatu yang bersifat potensial sehingga bisa keluar menjadi aktual. Dengan demikian, di antara makhluk, selain Allah, para malaikat mempunyai kesempurnaan yang paling tinggi.

Yang dimaksud dengan malaikat-malaikat langit (*al-malaikah as-samawiyyah*) adalah jiwa-jiwa yang menggerakkan

langit. Di langit itu pula terdapat sesuatu yang bersifat potensial (*bi al-quwwah*). Kesempurnaan jiwa-jiwa langit terbagi ke dalam: (1) kesempurnaan aktual, misalnya bentuk bulat dan penampakan wujud, (2) kesempurnaan potensial, seperti kemunculan di suatu tempat atau posisi. Dan tidak ada posisi tertentu kecuali bahwa posisi itu mungkin bagi langit. Tapi ternyata, tidak semua posisi ditempatinya sekaligus. Sebab penempatan simultan dari begitu banyak posisi adalah tidak mungkin. Namun ketika penempatan-yang sempurna dan berkesinambungan-posisi-posisi individual tidak mungkin, langit berusaha menempatinya melalui spesies. Karena itu, ia pun tetap mencari satu posisi setelah posisi yang lain, satu tempat setelah tempat yang lain. Kemungkinan ini-sama sekali-tidak akan pernah berakhir. Karena itu, gerakan-gerakan langit tidak akan pernah berhenti. Yang dituju oleh langit adalah penyerupaan dirinya (*tasyabbuh*) dengan Prinsip Pertama dalam memperoleh kesempurnaan tertinggi sebisa mungkin. Itulah makna kepatuhan malaikat-malaikat langit kepada Allah. Penyerupaan itu dicapai melalui dua cara. Pertama, melalui penempatan spesies secara sempurna atas semua posisi yang mungkin baginya. Itulah objek dari maksudnya yang utama.

Kedua, efek kumulatif gerakan-gerakan langit, yang meliputi perbedaan hubungan-hubungan dalam formasi bersisi tiga, bersisi empat, perbandingan (*muqaranah*), pertentangan (*muqabalah*), perbedaan aspek-aspek selestial yang berkaitan dengan bumi adalah melimpahnya kebaikan terhadap hal-hal yang berada di bawah falak bulan, yang semuanya berasal dari peristiwa temporal. Inilah cara jiwa langit memperoleh kesempurnaan. Sebab setiap jiwa yang berakal (*nafs 'aqilah*) rindu untuk mendapatkan kesempurnaan pada zatnya.

Sanggahan

Meskipun di dalam premis-premis dari teori ini ada yang bisa kami tolak, tetapi kami tidak akan membicarakannya lebih jauh. Mari kita kembali ke tujuan yang Anda jadikan referensi untuk semuanya. Kami dapat menyanggahnya dengan dua cara:

Pertama, keinginan untuk memperoleh kesempurnaan dengan berada di segala tempat, bisa jadi merupakan suatu indikasi kebodohan, bukan kepatuhan. Dan ini tak ubahnya seperti tingkah laku seseorang yang, karena tak ada yang perlu dilakukan dan segala kebutuhannya terpenuhi, berdiri dan mulai berputar di rumahnya atau di kota dengan beranggapan bahwa hal itu akan mendekatkannya kepada Tuhan. Akankah dia berada di atas jalan menuju kesempurnaan, begitu dia mencoba untuk menempati segala tempat yang mungkin baginya? Ketika dia mengatakan: "mewujud di segala tempat adalah mungkin bagiku, tetapi aku tak dapat menjumlah tempat itu dengan angka. Maka aku mengambil semuanya dengan spesies. Sebab pada setiap peristiwa itu ada jalan menuju kesempurnaan dan pendekatan diri kepada Allah", maka pernyataan seperti itu akan dianggap kebodohan. Hal itu bisa dijawab: Gerakan dari satu tempat ke tempat lain bukan kesempurnaan yang diharapkan. Tidak ada bedanya antara ini dan situasi yang dikemukakan oleh para filsuf.

Kedua, kami akan mengatakan: tujuan yang telah Anda sebutkan dapat dicapai oleh suatu gerakan ke arah barat. Lalu, mengapa gerakan yang pertama adalah gerakan ke arah timur? Bukankah gerakan-gerakan seluruh semesta menuju ke satu arah? Apabila ada suatu tujuan di samping perbedaan gerakan-gerakan itu pada dirinya, bukankah tujuan yang sama akan dicapai dengan membalik jalan yang diambil oleh perbedaan itu? Maka

apabila gerakan ke arah timur adalah gerakan ke arah barat, dan sebaliknya, kebalikan itu akan tetap melahirkan semua akibat yang telah Anda sebutkan, yaitu fenomena yang dihasilkan dari perbedaan gerakan-gerakan, seperti formasi segi tiga atau formasi segi enam, dan lainnya. Demikian pula halnya penempatan sempurna dari semua tempat dan posisi. Bagaimana hal itu terjadi, padahal yang mungkin bagi langit adalah harus bergerak dari satu tempat ke tempat yang lain. Lalu apa yang terjadi pada yang menyebabkannya tidak bergerak dari satu sisi pada suatu saat dan dari sisi yang lain pada saat yang lain, sehingga ia dapat memanfaatkan semua yang mungkin, apabila pemanfaatan semua yang mungkin itu merupakan suatu indikasi kesempurnaan?

Semua ini menunjukkan pada suatu kesimpulan bahwa teoriteori tersebut tidak lebih dari sekadar spekulasi-spekulasi yang tidak ada hasilnya. Rahasia-rahasia kerajaan langit tidak dapat disingkap melalui spekulasi-spekulasi semacam itu. Hanya para nabi dan para wali yang dapat menyingkap rahasia-rahasia itu melalui ilham, bukan dengan metode-metode rasional. Karena itulah mengapa para filsuf yang tidak mendiskusikan apa yang ditinggalkan oleh para nabi, tidak mampu menerangkan arah-arah gerakan, dan untuk menunjukkan sebab pemilihan arah-arah tertentu bagi gerakan itu.

Sebagian filsuf berpendapat:

Setelah kesempurnaan langit dapat diperoleh dengan gerak dari arah mana pun dan karakter sistematis fenomena terestial (*intizam al-hawadis al-ardiyyah*) mendorong perbedaan gerak dan ketertentuan arah, maka yang mendorong langit pada prinsip gerak adalah keinginan untuk mendekat kepada Allah, sedangkan

yang mendorong gerakannya menuju pada arah tertentu adalah keinginannya akan melimpahkan kebaikan pada alam yang paling bawah (*al-alam as-sufla*)

Akan tetapi hal ini keliru jika dilihat dari dua sisi:

Pertama, apabila hal tersebut dapat diimajinasikan, maka taruhlah bahwa menurut wataknya langit dapat berhenti dan menghindari gerak dan perubahan. Karena pada kenyataannya watak tersebut merupakan sebab keserupaannya dengan Allah, yang suci dari perubahan, sedang gerak adalah perubahan. Namun Dia memilih gerak bagi langit untuk melimpahkan kebaikan dan keberkahan. Hal ini akan bermanfaat bagi semua makhluk yang lain, sedangkan gerak tidak akan memberatkan ataupun meletihkan-Nya. Apa yang mencegah Anda untuk membayangkan hal ini?

Kedua, fenomena terestial atau temporal berasal dari perbedaan hubungan-hubungan yang timbul dari perbedaan arah gerakan. Karena itu, gerakan yang pertama menuju ke arah barat dan gerakan sisanya menuju ke arah timur. Hal itu juga menimbulkan perbedaan yang dengannya hubungan-hubungan yang berbeda akan dapat muncul. Mengapa satu arah tertentu dikhususkan? Dan hubunganhubungan yang berbeda hanya menuntut asal atau prinsip perbedaan arah. Namun sejauh tujuannya diperhatikan, arah-dengan sendirinya-tidak dapat lebih baik daripada arah sebaliknya.

MASALAH KEENAM BELAS: Sanggahan Terhadap Tesis Para Filsuf Bahwa Jiwa-jiwa Langit Mengetahui Semua Partikularia Yang Memiliki Awal Temporal (*Al-Juz'iyyat Al-Hadisah*) Dalam Alam

Mereka juga mengatakan:

YANG dimaksud dengan "lembar terpelihara" (*lawh al mahfuz*) adalah jiwa-jiwa langit. Pengaruh partikularia-partikularia alam terhadap jiwa-jiwa langit bagaikan pengaruh hal-hal yang dihafal terhadap kekuatan ingatan yang terletak di dalam otak manusia. Kedua hal tersebut tidak seperti suatu benda yang menerima pengaruh, seperti benda keras dan luas yang di atasnya tulisan digoreskan, sebagaimana anak-anak kecil menulis di atas sebuah batu tulis. Karena multiplisitas dari tulisan ini menuntut tempat tulisan yang luas untuk menulis di atasnya. Jika tulisan itu tidak terbatas, bahan yang ditulis di atasnya juga tidak terbatas. Tetapi eksistensi suatu tubuh yang tak terbatas tidak dapat kita bayangkan, garis-garis yang tak terbatas di atas sebuah tubuh adalah tidak mungkin dan mendefinisikan sesuatu yang tak terbatas tidak mungkin dilakukan dengan garis-garis dan tulisan yang terbatas di atas suatu tubuh.

Mereka beranggapan bahwa:

Malaikat-malaikat langit adalah jiwa-jiwa langit. Dan malaikatmalaikat Karubin yang dekat (*al-Mala'ikah al-Karubin al-Muqarrabin*) adalah akal-akal yang immaterial, yaitu substansi-substansi yang berdiri sendiri, tidak menempati suatu ruang dan tidak bertindak di dalam tubuh-tubuh. Dari akal-akal ini, bentuk-bentuk partikular itu turun pada jiwa-jiwa langit, yaitu malaikat Karubin yang merupakan malaikat langit yang paling agung. Sebab yang pertama memberi manfaat, sedangkan yang terakhir menerima manfaat. Karena itu, yang paling mulia di antara keduanya secara simbolis disebut Pena (*qalam*). Allah berfirman: "Dia mengajar dengan pena (*'allama bi alqalam*)". Sebab Pena itu seperti tukang ukir yang memberi manfaat. Guru yang mengajar diumpamakan dengan pena dan yang mendapat manfaat diumpamakan dengan lembaran. Inilah tesis mereka.

Kritik kami terhadap tesis mereka akan berbeda dari kritik kami terhadap tesis mereka dalam masalah yang telah disebutkan sebelum ini yang mereka katakan bukan merupakan sesuatu yang mustahil. Karena tujuan akhirnya hanya untuk menyatakan bahwa langit adalah suatu makhluk hidup yang bergerak karena suatu tujuan. Hal itu adalah sesuatu yang mungkin. Tetapi tesis yang ini mengacu kepada penegasan bahwa suatu makhluk dapat mempunyai pengetahuan tentang partikularia-partikularia (*juz'iyyat*) yang tak terbatas. Hal tersebut secara aktual telah dikatakan mustahil. Karenanya, kami minta agar mereka membuktikannya, sebab hal itu merupakan suatu klaim.

***

Mereka mencoba membuktikannya dengan mengatakan:

Telah terbukti bahwa gerak putar langit adalah gerak volisional (berdasar kehendak yang disengaja/*iradiyyah*). Sedang kehendak (*iradah*) mengikuti sesuatu yang dikehendaki. Suatu kehendak universal dapat diarahkan menuju suatu objek kehendak yang juga universal. Kehendak universal tidak melahirkan apa pun. Karena setiap *mawjud* aktual adalah tertentu dan partikular, sedangkan kehendak universal mengungkapkan hubungan yang sama dengan segala sesuatu yang partikular dan individual. Karenanya, tidak ada satu pun dari sesuatu yang partikular dapat timbul darinya. Tapi mau tidak mau, mesti ada suatu kehendak pertikular bagi suatu gerakan tertentu.

Maka, langit-dalam gerakan yang tertentu dan partikular dari satu titik ke titik tertentu lainnya-mempunyai suatu kehendak partikular bagi gerakan itu. Itu mengharuskan bahwa ia mempunyai suatu representasi imajinatif dari gerakan-gerakan partikular dengan daya jasmaniah. Sebab hal-hal partikular hanya dapat dimengerti oleh daya jasmani. Setiap kehendak tidak harus bergantung pada suatu representasi imajinatif, yaitu pengetahuan tentang hal yang dikehendaki, baik partikular maupun universal.

Demikianlah, falak mempunyai suatu representasi imajinatif (*tasawwur*) atau pengetahuan akan gerakan-gerakan partikular. Karenanya, bisa dimengerti bahwa ia harus mengetahui semua yang seharusnya muncul dari gerakan-gerakan itu, berupa keragaman hubungannya dengan bumi yang berasal dari fakta bahwa beberapa bagiannya terbit, sedangkan yang lainnya tenggelam, beberapa bagiannya ada di tengah-tengah langit di atas suatu masyarakat (*qawm*), dan ada di bawah suatu

masyarakat yang lain. Demikian pula, falak dapat diketahui konsekuensi-konsekuensi perbedaan hubungan yang membaru dengan perantara gerak, seperti formasi-formasi segi enam atau segi tiga, formasi pertentangan dan perbandingan. Dan demikian seterusnya semua fenomena selestial yang lain.

Dan semua fenomena terestial bersandar kepada fenomena selestial, baik tanpa suatu perantara, atau dengan satu perantara atau lebih.

Singkatnya, setiap sesuatu yang temporal mempunyai sebab temporal, dan seterusnya sampai rangkaian-rangkaiannya terputus dengan kenaikan ke gerakan-gerakan selestial abadi, yang sebagiannya merupakan sebab bagi sebagian yang lain.

Dengan demikian, dalam rangkaiannya, sebab dan akibat akan berakhir pada gerakan partikular yang berputar dan selestial. Maka yang mempunyai suatu representasi imajinatif bagi gerakan-gerakan juga harus mempunyai representasi imajinatif bagi hal-hal yang niscaya bagi gerakan itu, yang hal-hal yang niscaya itu juga harus mempunyai hal-hal yang niscaya baginya, dan seterusnya hingga akhir rangkaian-rangkaian sebab dan akibat.

Dengan ini, falak mengetahui apa yang akan terjadi di masa mendatang. Karena terjadinya segala yang akan terjadi menjadi wajib berdasarkan sebabnya, ketika sebab itu terealisasi.

Kita tidak tahu apa yang akan terjadi di masa mendatang. Karena kita tidak mengetahui semua sebab-sebab dari kejadian-kejadian tersebut. Kita akan mengetahui akibat-akibat, apabila kita mengetahui sebab-sebabnya. Misalnya, apabila kita mengetahui bahwa api akan bertemu dengan selembar kapas pada suatu waktu tertentu, kita tentu mengetahui bahwa kapas itu

akan terbakar. Jika kita tahu bahwa seseorang akan makan, kita tentu akan tahu bahwa laparnya akan hilang dan ia akan kenyang. Atau apabila kita mengetahui bahwa seseorang akan menginjak suatu tempat tertentu yang menjadi tempat penyimpanan harta simpanan sembunyian-di bawah suatu barang yang lembut sehingga begitu orang menginjaknya, dia akan tersandung pada harta simpanan itu-kita akan tahu bahwa orang itu akan kaya dengan menemukan harta simpanan itu.

Tetapi kita tidak mengetahui sebab-sebab ini. Kadang-kadang, sebagian sebab-sebab itu kita ketahui. Konsekuensinya, kita mempunyai suatu antisipasi intuitif mengenai terjadinya akibat. Apabila kita mengetahui sebagian besar dari sebab-sebab itu, atau yang paling kuat di antaranya, kita dapat mempunyai suatu praduga yang jelas mengenai terjadinya akibat-akibat. Dan apabila kita mengetahui semua sebab, kita pasti mengetahui semua akibat. Tetapi hal-hal selestial itu banyak. Dan mereka mempunyai cara bergaul dengan fenomena terestial. Karenanya, kemampuan manusia tidak bisa mengetahuinya. Sebaliknya, jiwa-jiwa langit mengetahuinya, karena jiwa-jiwa itu mengetahui sebab primer (*sabab awwal*), akibat-akibatnya, akibat-akibat niscaya dari akibat-akibat itu, dan seterusnya hingga akhir rangkaian-rangkaian tersebut.

Karena alasan ini, para filsuf menyatakan:

Dalam tidurnya, seseorang melihat apa yang akan terjadi di masa mendatang. Hal itu terjadi, karena kontaknya dengan *al-lawh-al-mahfuz* dan yang mengetahui isinya. Kadang-kadang, apa yang diketahuinya di saat itu, tetap melekat dalam hapalannya dalam bentuknya yang asli. Tetapi kadang-kadang, daya imajinatif

(*quwwah mukhayyilah*) dengan cepat mentransformasikannya ke dalam bentuk suatu simbol. Sebab watak daya atau fakultas itu memang mentransformasikan segala sesuatu ke dalam simbol-simbol yang dapat mempunyai hubungan yang sama dengan yang asli, atau berubah kepada kebalikan-kebalikannya. Maka objek penglihatan yang hakiki (*al-mudrak alhaqiqi*) lenyap dari ingatan, meninggalkan suatu bentuk imajiner. Konsekuensinya, dibutuhkanlah interpretasi tentang apa yang digambarkan oleh imaji melalui suatu simbol. Misalnya, seorang laki-laki secara simbolis digambarkan dengan sebuah pohon, seorang wanita dengan sepatu (*khuff*), seorang pelayan dengan alat-alat rumah tangga, dan seorang penjaga (petugas) harta sedekah dengan minyak zaytun. Minyak zaytun adalah sebab bagi menyalanya lampu, yang merupakan sebab bagi munculnya cahaya. Dari prinsip ini, ilmu , takwil mimpi (*'ilm at-ta'bir*) berkembang dan bercabang-cabang.

Lebih lanjut mereka menyatakan bahwa kontak dengan jiwajiwa langit-langit dapat terwujud, apabila tidak ada tirai (*hijab*) yang menghalanginya. Dalam kehidupan alam sadar, kita sibuk dengan apa yang ditampakkan oleh indra-indra dan nafsu-nafsu kita. Minat kita pada hal-hal indriawi ini mencegah kita dari memperoleh kontak tersebut. Tetapi pada saat tidur sebagian kesibukan indra secara parsial berkurang, sehingga kemungkinan untuk kontak dengan jiwajiwa langit-langit tersedia.

Mereka juga mengatakan bahwa, dengan cara ini pula, Nabi Muhammad Saw. menyaksikan alam gaib. Kekuatan psikis Nabi Saw. begitu tinggi sehingga indra fisik tidak menenggelamkannya. Karena alasan inilah beliau melihat dalam kehidupan sadarnya apa yang hanya dilihat oleh orang lain di dalam mimpi. Daya

imajinasi Nabi Saw juga mampu menggambarkan, melalui simbol-simbol, apa apa yang terlihat. Kadang-kadang, hal yang aktual tetap berada pada ingatannya, dan kadang-kadang, simbolnya yang tetap dan tidak hilang. Karenanya, bentuk wahyu ini perlu diinterpretasikan (*ta'wil*), sebagaimana mimpi memerlukan interpretasi (*ta'bir*). Apabila semuanya itu tidak ada di dalam *lawh al mahfuz* para nabi tentu tidak akan mengetahui hal-hal gaib di dalam mimpi atau pada saat sadar. Tetapi pena telah "kering" atas segala yang terjadi hingga hari Kiamat. Maknanya adalah yang telah kami sebutkan ini.

Inilah yang hendak kami kemukakan agar teori mereka dapat dipahami.

***

Jawaban:

Akan kami katakan, bagaimana Anda menolak pendapat orang bahwa Allah memberi kemampuan kepada Nabi Saw. untuk mengetahui hal-hal gaib, dan bahwa, karenanya, beliau mengetahui hal-hal gaib itu tanpa sesuatu persiapan yang dirancang sendiri? Demikian pula dapat dikatakan, orang yang bermimpi mengetahui hal-hal gaib, itu karena Allah-atau salah seorang dari para malaikat-memberikan kemampuan padanya untuk mengetahui hal-hal gaib itu. Karenanya, semua yang telah Anda kemukakan itu tidak ada gunanya, tidak ada argumen untuk membuktikannya. Anda juga tidak dapat mengemukakan suatu argumen untuk membuktikan hal-hal seperti *lawh al-mahfuz* dan *qalam* yang telah disebutkan di dalam *Syara'*. Pengertian yang telah Anda berikan atas dua hal ini tidak dapat dipahami oleh

para pengikut *Syara'* karena sudah tidak terbuka bagi Anda untuk mendekati hal-hal tersebut dari sudut pandang hukum itu.

Maka yang tertinggal bagi Anda hanya berpegang pada proses rasional. Tetapi kalau pun kemungkinan dari semua yang telah Anda kemukakan diakui-meskipun tidak disyaratkan negasi terhadap batas akhir dari segala hal yang diketahui ini-namun eksistensinya tetapi tidak bisa diketahui dan kebohongannya tak dapat diverifikasi. Sumber pengetahuan tentang hal-hal itu hanyalah *Syara'*, bukan akal.

Argumen rasional yang telah Anda kemukakan pertama kali didasarkan atas banyak premis. Kami tidak akan panjang lebar menyanggah semuanya. Namun demikian, kami akan mengkritik tiga dari premis-premis itu.

Premis yang pertama, adalah pernyataan Anda bahwa gerakan langit adalah volisional. Kami telah selesai membicarakan persoalan ini sekaligus menunjukkan bagaimana klaim Anda bisa disanggah.

Premis yang kedua, jika pendapat Anda diterima-hanya karena sikap toleran terhadap Anda-maka pernyataan Anda, bahwa gerakan volisional langit ini membutuhkan gambaran partikular (*tasawwur juz'i*) bagi gerakan-gerakan partikular, akan dapat ditolak. Karena Anda tidak menerima pandangan tentang adanya bagian-bagian pada tubuh selestial. Karena tubuh ini tunggal dan pembagiannya hanya dimungkinkan di dalam imajinasi (*khayal*). Yang tak dapat dibagibagi adalah gerakannya, sebab ia merupakan suatu kesatuan yang tak terpisah. Karena itu, cukup bagi falak untuk merindukan pemanfaatan sempurna atas semua tempat yang mungkin baginya, sebagaimana telah mereka

terangkan sendiri. Untuk tujuan itu, kehendak universal dan gambaran universal akan bisa memadai.

Mari kita hadirkan sebuah contoh tentang kehendak universal dan kehendak partikular, untuk memperjelas apa yang dimaksudkan oleh para filsuf. Jika seorang mempunyai tujuan umum untuk pergi ke *Bayt* Allah, maksud itu merupakan kehendak universal yang tidak akan melahirkan gerakan. Karena gerakan terjadi sebagai sesuatu yang partikular dari sisi tertentu dan dengan ukuran tertentu. Bahkan dalam gerak volisional, mesti berawal dari kehendak parti kular. Jika orang menghadapkan dirinya ke *Bayt* Allah, maka ia akan selalu mempunyai representasi yang membaru, seperti kehadiran di tempat yang dia injak, kehadiran ke arah yang diambilnya, dan sebagainya. Setiap gambaran atau representasi partikular (*tasawwur juz'i*) mengikuti kehendak partikular bagi gerakan dari tempat yang dapat mengantarnya ke sana dengan suatu gerak.

Inilah yang mereka maksudkan dengan suatu kehendak partikular yang mengikuti representasi partikular. Pengertian ini dapat diterima secara argumentatif. Karena ada banyak arah menuju Makkah dan jaraknya tidak dapat ditentukan. Maka orang yang berhaji memerlukan spesifikasi, dari satu tempat tertentu dari sekian banyak tempat, dan satu arah tertentu dari sekian banyak arah, dengan berangkat dari satu kehendak tertentu dari sekian banyak macam kehendak.

Adapun gerakan selestial hanya ada satu arah. Karena suatu tubuh berbentuk bola hanya akan berkeliling pada dirinya dan bergerak di dalam ruang yang ukurannya tak bisa dilampaui. Gerakan itulah yang dikehendaki dalam hal ini. Hanya ada satu arah, satu bentuk, dan satu pola gerakan. Hal itu seperti

jatuhnya batu ke bawah. Batu mendekati bumi dengan cara yang terdekat, yaitu garis yang lurus. Selama determinasi garis yang lurus ditetapkan, batu itu tidak membutuhkan representasi baru selain watak alamiah yang universal yang menuntut titik pusat beserta munculnya jarak yang dekat, jarak yang jauh dan sampai pada batas serta kemunculan darinya. Demikian pula, karenanya, dalam hal gerakan selestial, suatu kehendak universal bagi gerakan akan cukup dan tidak perlu faktor tambahan lainnya. Inilah premis yang mereka klaim.

Ketiga, asumsi mereka yang paling kacau adalah pernyataan mereka bahwa apabila falak mempunyai representasi gerakan-gerakan partikular, ia juga mempunyai representasi subordinat-subordinat (*tawabi*) dan konsekuensi-konsekuensi (*lawazim*) dari gerakan itu. Ini adalah sesuatu yang murni sia-sia. Ini seperti perkataan seseorang:

"Karena manusia bergerak dan mengetahui gerakannya, dia juga mengetahui apa yang seharusnya muncul dari gerakannya, seperti posisi-posisi paralel dan tidak paralel, yang merupakan hubungan dengan tubuh-tubuh yang berada di atas, di bawah, atau di sisi-sisinya. Apabila dia berjalan-jalan di matahari, dia mesti tahu tempat-tempat kejatuhan bayang-bayangnya dan tempat yang bayang-bayangnya tidak jatuh, akibat-akibat berupa suasana sejuk karena ia menaunginya, kontraksi dari bagian-bagian bumi di bawah kakinya, jarak dari beberapa bagian yang lain, transformasi bagian tubuhnya ke dalam keringat, dan seterusnya hingga semua peristiwa yang lain di dalam tubuhnya, atau di luarnya, yang menjadikan gerakan sebagai sebab, atau kondisi, atau penyiap, atau prinsip yang merangsang."

Ini adalah sesuatu yang tak bermakna, yang tak dapat terjadi pada seorang yang berakal sehat serta hanya diikuti oleh orang bodoh. Inilah yang menjadi acuan asumsi kacau para filsuf.

Di samping itu, kami akan mempertanyakan, apakah hal-hal partikular yang dapat dianalisis dan yang diketahui oleh jiwa falak, ada saat ini? Ataukah Anda juga memasang ke dalamnya hal-hal yang akan terjadi di masa mendatang? Apabila Anda membatasinya kepada yang ada saat kini, ia akan bertentangan dengan kemampuan falak untuk mengetahui hal-hal gaib serta kemampuan mengetahui para nabi dalam keadaan sadar mereka serta bagi semua umat manusia dalam alam mimpi tentang apa yang akan terjadi di masa mendatang melalui perantaraan jalak. Dalam hal ini, maksud dari argumen Anda tidak bisa diterima. Karena argumennya didasarkan pada asumsi-yang kacau-bahwa dia mengetahui suatu hal yang mengetahui subordinat-subordinat dan konsekuensi-konsekuensinya yang banyak sehingga apabila kita mengetahui semua sebab segala hal, kita akan mengetahui semua peristiwa yang akan datang. Karena sebab dari semua peristiwa bisa ada saat ini. Artinya ia bisa terkandung di dalam gerakan selestial, tetapi gerak ini mengarah pada akibatnya (*musabbab*) hanya melalui satu perantara atau lebih.

Jika hal-hal pertikular yang dapat dianalisis yang diketahui oleh jiwa falak juga meliputi masa mendatang yang tidak terbatas, bagaimana jiwa falak dapat mengetahui secara detail hal-hal pertikular masa mendatang yang tak terbatas? Bagaimana bisa terhimpun di dalam jiwa makhluk-pada satu waktu, tanpa adanya keadaan-keadaan suksesif-pengetahuan-pengetahuan partikular yang terbagi-bagi, dan terbatas serta tak dapat dihitung banyaknya? Orang yang akalnya tidak dapat menguji

kemustahilan pengetahuan-pengetahuan biarlah merasakan keputusasaan karena keterbatasan akalnya.

Jika mereka berbalik arah dan mencoba untuk mengambil sikap yang sama terhadap doktrin kami mengenai pengetahuan Tuhan, maka ia harus menerima bahwa telah disepakati bahwa hubungan pengetahuan Tuhan dengan objeknya tak dapat dibandingkan dengan hubungan antara pengetahuan makhluk dengan obyeknya. Apabila jiwa falak berfungsi sama seperti jiwa manusia, tentu kedua jiwa itu harus sama. Karena eksistensinya sebagai "yang mengetahui" hal-hal partikular-melalui berbagai sarana dan perantara-adalah karakteristiknya yang sudah umum. Validitas dari perbandingan ini secara konklusif tidak dapat dibuktikan, tetapi ada kemungkinan yang kuat untuk itu. Meskipun kemungkinan ini tak ada, perbandingan itu pada akhirnya menjadi mungkin. Dan kemungkinan saja dapat menyangkal klaim mereka bahwa bukti akan kebalikan itu adalah konklusif.

Jika dikatakan:

Dengan substansinya jiwa manusia juga berhak untuk mengetahui segala hal. Tetapi kesibukan jiwa dengan hasil-hasil nafsu, kemarahan, ketamakan, dengki, kelaparan, dan rasa sakit, dan pendeknya, peristiwa-peristiwa tubuh, dan hasil-hasil dari fungsi-fungsi indriawi memalingkan perhatiannya. Sebab apabila jiwa manusia menginginkan satu hal, ia lupa pada yang lain. Tetapi jiwa-jiwa selestial bebas dari sifat-sifat ini. Tidak ada apa pun yang dapat mengganggu mereka. Tidak ada kesusahan atau imajinasi yang dapat menenggelamkan mereka. Karena itu, mereka mengetahui segala sesuatu.

Kami akan menjawab:

Bagaimana Anda mengetahui bahwa tidak ada sesuatu yang mengganggu mereka? Bukankah peribadatan mereka kepada Prinsip Pertama, dan kerinduan mereka pada-Nya suatu jenis gangguan atau kesibukan yang dapat menghalangi mereka dari memiliki representasi atau abstraksi mengenai 'hal-hal partikular yang dapat dianalisis? Sekali lagi, apa yang mencegah seseorang untuk mengandaikan bahwa di sana ada beberapa penghalang lain di samping kemarahan, keinginan, atau penghalang-penghalang indriawi pada umumnya? Bagaimana Anda tahu bahwa penghalang-penghalang hanya terbatas pada apa yang kita saksikan sendiri? Di dalam diri manusia yang berakal terdapat kesibukan-kesibukan berupa keinginan yang tinggi dan keinginan akan jabatan, yang, meskipun demikian, tak dapat dipikirkan oleh anak-anak dan tak dapat mereka diyakini sebagai suatu kesibukan atau penghalang. Lalu bagaimana seseorang dapat mengetahui kemustahilan suatu hal yang, dalam pengertian ini, merupakan suatu kesibukan atau penghalang bagi jiwa-jiwa falak?

Inilah yang ingin kami ajukan sebagai tema diskusi mengenai ilmu-ilmu pengetahuan yang disebut oleh para flisuf 'ilmu-ilmu metafisik '. Semuanya enam belas masalah. Segala puji hanya bagi Allah. Salawat dan salam semoga tercurah kepada Nabi Muhammad Saw.

ILMU-ILMU FISIKA

Ilmu-ilmu yang mereka sebut 'fisika 'jumlahnya banyak. Kami hanya akan menyebutkan sebagiannya saja, sehingga akan terlihat bahwa syara' tidak perlu menolaknya, kecuali beberapa segi yang telah kami sebutkan.

Ilmu-ilmu ini dibagi ke dalam ilmu-ilmu yang pokok (*usul*) dan ilmu-ilmu cabang (*furu*). Ilmu-ilmu yang pokok ada delapan:

Wacana tentang semua hal yang berhubungan dengan tubuh sebagai tubuh yaitu, pembagian, gerakan, perubahan, dan semua yang menurut gerakan dan mengikutinya, yaitu waktu, ruang dan kekosongan. Inilah masalah yang dikandung dalam buku yang disebut *Physics* (*Sam' al-Kiyan*).

Pembicaraan mengenai berbagai macam bagian komponen alam (seperti langit dan semua yang berada di lembah falak bulan-berupa elemen-elemen yang empat-watak-watak alamiahnya dan sebab lokasi masing-masing di suatu tempat tertentu. Hal ini didiskusikan di dalam buku yang berjudul *De coelo* (*as-Sama' wa al-Alam as-Sufla*).

Pembicaraan mengenai hukum penciptaan dan kerusakan, perkembangan dan reproduksi serta pertumbuhan dan kelenyapan, transformasi-transformasi, dan cara preservasi spesies, meskipun kerusakan yang terjadi pada hal-hal individual disebabkan oleh dua gerakan selestial-ke arah timur dan ke arah barat. Hal ini didiskusikan di dalam buku yang berjudul *De generatione et corruptione* (*al-Kawn wa al-Fasad*).

Pembicaraan tentang kondisi-kondisi aksidental dari keempat elemen yang percampurannya terjadi pada fenomena meterologis -seperti, awan, hujan, halilintar, kilat, lingkaran cahaya (*halo*), pelangi, petir, angin, dan gempa bumi.

Studi tentang substansi-substansi mineral.

- Ilmu tentang tumbuh-tumbuhan (*botani*).
- Studi tentang binatang-binatang, dan ini dibicarakan dalam buku *Historia Animalium* (*Tabai al-Hayawan*).

Studi tentang jiwa binatang dan fakultas-fakultas persepsi, dengan menunjukkan bahwa jiwa manusia tidak mati karena kematian tubuh, tetapi bahwa ia adalah substansi spiritual yang mustahil lenyap.

- Ilmu-ilmu cabang ada tujuh.
- Kedokteran. Maksudnya, ilmu yang bertujuan untuk mengetahui prinsip-prinsip tentang tubuh manusia, kondisi-kondisi, seperti kesehatan dan sakit, sebab-sebab dari kondisi-kondisi ini, dan simptom-simptomnya, sehingga penyakit dapat dicegah, dan kesehatan tetap terjaga.
- Astrologi (*ahkam an-nujum*), yaitu jenis estimasi yang didasarkan pada figur-figur dan konstelasi-konstelasi bintang-bintang, seperti ramalan tentang apa yang akan terjadi pada alam dan penduduk, bagaimana watak jadinya anak-anak bayi yang baru lahir, dan bagaimana tahun-tahun akan berjalan.
- Fisiognomi (*ilm al-firasah*), ilmu yang menyimpulkan karakter moral dari penampilan fisik.
- Takwil mimpi (*ta'bir*), yang berisi uraian yang ditarik dari imajiimaji mimpi, mengenai apa yang disaksikan jiwa tentang alam gaib, dan fakultas imajinatif pun menggambarkannya melalui suatu simbol yang berbeda.
- Ilmu jimat (*'ilm at-talsamat*), pengetahuan tentang pemaduan kekuatan-kekuatan selestial dengan kekuatan-kekuatan beberapa tubuh terestial supaya muncul-dari perpaduan itu-kekuatan lain yang akan melakukan pekerjaan yang aneh-aneh di bumi.

- Ilmu sihir atau sulap *('ilm al-niranjat),* pengetahuan tentang pemaduan substansi-substansi bumi untuk melahirkan hal-hal yang aneh.
- Ilmu kimia (*'ilm al-kimiya*'), pengetahuan yang bertujuan untuk mengubah ciri-ciri khas substansi-substansi mineral, sehingga pada akhirnya emas dan perak dapat diciptakan melalui rekayasa.

Syara' tidak harus menentang satu pun dari ilmu-ilmu ini. Namun kami menentang para pemegang ilmu-ilmu ini dalam empat masalah.

Pertama, postulat mereka bahwa hubungan yang eksistensinya kasat mata antara sebab-sebab dan akibat-akibat, merupakan suatu hubungan yang lazim, dan bahwa mustahil atau tidak mungkin untuk menciptakan suatu sebab yang tidak diikuti oleh akibatnya, atau mustahil untuk mewujudkan suatu akibat yang terlepas dari sebab (yang lumrah).

Kedua, pernyataan mereka bahwa jiwa manusia merupakan substansi-substansi yang berdiri sendiri dan tidak terpatri pada tubuh, dan bahwa kematian berarti terputusnya hubungan jiwa manusia dengan tubuh, ketika fungsi pengaturnya terputus. Sebab mereka mendasarkan pada argumen bahwa jiwa ada dengan sendirinya pada saat kematian. Dan mereka katakan, ini diketahui melalui argumen rasional.

Ketiga, pernyataan mereka bahwa kepunahan jiwa ini adalah mustahil, dan bahwa sekali dicipta, jiwa-jiwa itu kekal abadi yang kelenyapannya mustahil.

Keempat, pernyataan mereka bahwa kembalinya jiwa ke tubuh adalah mustahil.

Yang pantas dikritik dari pendapat-pendapat para filsuf itu adalah masalah yang pertama. Sebab berdasar atas kritik itu akan dibangun penegasan tentang mukjizat-mukjizat yang luar biasa, seperti berubahnya tongkat menjadi seekor ular, menghidupkan kembali orang mati, dan pecahnya bulan. Orang yang mengatakan bahwa, perjalanan alami peristiwa-peristiwa biasa adalah niscaya dan tak dapat diubah, menganggap semua mukjizat adalah sesuatu yang mustahil. Maka para filsuf memberikan interpretasi metaforis terhadap referensi-referensi Alquran berupa penghidupan kembali orang mati, dengan mengatakan bahwa itu berarti peniadaan kematian yang timbul dari kebodohan, dengan kehidupan yang timbul dari pengetahuan. Atau mereka menakwilkan ditelannya sihir tukang tukang sihir oleh tongkat, dengan mengatakan bahwa itu berarti pembatalan keragu-raguan orang-orang yang tidak percaya dengan bukti Ilahi yang dimanifestasikan di tangan Musa As. Adapun pecahnya bulan, mereka sering kali menyangkal fakta itu dan mengatakan bahwa transmisi hadisnya tidak *mutawatir*.

Dan hanya tiga perkara dari mukjizat-mukjizat luar biasa yang ditegaskan oleh para filsuf.

Pertama, mengenai fakultas khayalan mereka mengatakan: Apabila fakultas ini menjadi matang dan tangguh, dan apabila kesibukan-kesibukan indriawi tidak menenggelamkannya, ia tentu bisa menyaksikan *lawh al-mahfuz.*. Karena itu, maka bentuk dari halhal partikular yang akan terjadi di masa mendatang terpatri padanya. Hal ini terjadi dalam keadaan sadar bagi para nabi, dan hanya dalam tidur, bagi semua orang biasa. Inilah keistimewaan nabawi yang terdapat dalam fakultas imajinasi.

Kedua, mengenai fakultas pemikiran teoretis-rasional. Para filsuf mengatakan:

Fakultas ini secara aktual mengacu kepada kekuatan intuitif, yaitu cepatnya perpindahan dari satu objek pengetahuan kepada objek yang lain. Seorang yang cerdas menyadari dari bukti, hanya dengan menyebutkan hal yang dibuktikan, dan ketika disebutkan dalilnya, ia langsung bisa menangkap yang ditunjuk oleh dalil itu dengan kemampuan dirinya. Ringkasnya, apabila terma tengah (*alhadd al-awsat*) terjadi padanya, dia akan bisa menangkap kesimpulan. Atau jika dua terma yang terjadi dalam kesimpulan dihadirkan kepada pikirannya, terma tengah yang memadu term-term kesimpulan muncul di dalam pikirannya.

Manusia dalam hal kekuatan ini terbagi ke dalam berbagai kelas. Ada yang sadar dengan sendirinya. Lalu ada orang yang membutuhkan beberapa rangsangan, betapa pun kecilnya, supaya sadar. Dan akhirnya, ada orang yang tidak bisa sadar, sampai dia bersusah payah dan berusaha sekuat tenaga. Apabila diperbolehkan bahwa sisi kekurangan (*tarf an-nuqsan*) berakhir secara ekstrem pada orang yang sama sekali tidak mempunyai intuisi-sehingga sekalipun terdapat semua stimulus, dia tidak mampu untuk memahami objek-objek pemikiran (*al-ma'qulat*)-juga diperbolehkan bagi sisi potensi dan pertambahan untuk berakhir secara ekstrem pada orang yang menyadari semua objek pemikiran (*al-ma'qulat*), atau pada sebagian besar darinya, dalam waktu yang paling singkat dan paling cepat.

Hal itu berbeda secara kuantitatif dalam seluruh tuntutan atau sebagiannya, atau berbeda dalam caranya sehingga terdapat ketidaksamaan dalam kedekatan dan kejauhannya. Karena itu, suatu jiwa yang suci dan murni mempunyai pemahaman intuitif

mengenai semua hal yang dapat dipahami dalam waktu sangat singkat. Dialah seorang nabi, yang fakultas teoretisnya adalah mukjizat. Dalam hal objek pikiran, dia tidak membutuhkan seorang guru, bahkan seakanakan dia mengetahui dari dirinya. Dia adalah figur yang disifati bahwa minyaknya (saja) hampir berkilau sendiri, walau tiada api menyentuhnya! Cahaya di atas cahaya!'

Ketiga, mengenai fakultas praktis jiwa. Para filsuf mengatakan:

Fakultas ini berkembang sedemikian jauh sehingga hal-hal yang bersifat fisik dapat dipengaruhi dan dikontrol olehnya. Misalnya, apabila jiwa kita mengkhayalkan suatu hal, anggota-anggota tubuh dan fakultas-fakultasnya melayaninya dengan bergerak menuju ke arah yang dikhayalkan dan yang diinginkan. Maka apabila seseorang mengkhayalkan sesuatu yang manis, air ludahnya dan fakultas kelenjar ludahnya yang menyebabkan air ludah mengalir dari sumbernya, terjadi. Demikian pula, apabila seseorang mengkhayalkan suatu hubungan seksual, suatu fakultas tertentu dan organ (genital) terangsang. Atau apabila seseorang berjalan di atas sebuah papan yang dijulurkan dan kedua ujungnya disangkutkan pada dua tembok, khayalan-khayalannya untuk jatuh bertambah. Akibatnya, tubuhnya menjadi pasif pada khayalannya dan dia pun terjatuh. Apabila papan itu diletakkan di atas tanah, dia berjalan di atasnya dan tidak jatuh.

Ini terjadi, karena tubuh-tubuh dan fakultas-fakultas tubuh diciptakan untuk menjadi pelayan dan subordinat bagi jiwa. Pelayanan berbeda-beda sesuai besar atau kecilnya kebersihan dan kekuatan jiwa. Karenanya, tidak diragukan lagi bahwa kekuatan jiwa begitu besarnya sehingga kekuatan-kekuatan fisik yang berada

di luar tubuhnya tunduk dan melayaninya. Karena jiwa tidak ditanamkan pada tubuh, ia hanya memiliki suatu kecenderungan tertentu ke arah, dan senang pada kecenderungan atau keinginan yang telah diciptakan menjadi bagian dari wataknya. Karenanya, apabila bagian-bagian luar tubuh itu tunduk terhadapnya, maka tak ada alasan bagi selain tubuhnya untuk tunduk kepadanya.

Inilah alasan mengapa bila jiwa seseorang merenungkan berhembusnya angin, jatuhnya hujan, berkumpulnya halilintar, atau bergetarnya bumi untuk menggulung suatu masyarakat, yang kesemuanya merupakan fenomena alam yang kejadiannya tegantung pada munculnya panas, dingin, atau gerak di udara, maka panas atau dingin tersebut muncul di dalam jiwa, dan fenomena ini muncul darinya, meskipun tak ada sebab fisik yang tampak. Inilah mukjizat Nabi. Tetapi hal tersebut hanya terjadi di ruang yang siap menerimanya. Sebab mustahil bagi mukjizat untuk sebegitu jauh mengubah selembar kayu bakar menjadi binatang, atau pecahnya bulan yang tidak menerima kondisi pecah.

Inilah pendapat mereka tentang mukjizat-mukjizat. Kami tidak ingin menyanggah sesuatu pun dari yang mereka sebutkan di sini. Karena hal-hal tersebut termasuk bagian para nabi. Tetapi kami harus mengkritik mereka karena mereka berhenti di tempat mereka berhenti dan karena mereka menyangkal perubahan tongkat menjadi ular, atau penghidupan kembali orang mati dan sebagainya. Maka dari itu, persoalan ini menuntut suatu pendalaman karena dua alasan. Pertama, untuk membuktikan mukjizat. Kedua, untuk memenangkan suatu doktrin yang disepakati oleh umat Islam, seperti bahwa Allah berkuasa atas segala sesuatu. Karenanya, marilah kita teruskan pada pembahasan mendalam yang dimaksud.

MASALAH KETUJUH BELAS: Sanggahan Atas Keyakinan Para Filsuf Terhadap Kemustahilan Independensi Sebab Dan Akibat

MENURUT kami, hubungan antara apa yang diyakini sebagai sebab alami dan akibat adalah tidak mesti (daruri). Tapi masing-masing berdiri sendiri. Ini bukan itu, dan itu bukan ini. Afirmasi terhadap salah satunya tidak mesti afirmasi atas yang lain dan negasi terhadap yang satu tidak mesti negasi pada yang lain. Eksistensi yang satu tidak mengharuskan eksistensi dari yang lain, dan ketiadaan yang satu tidak mengharuskan ketiadaan yang lain. Misalnya pemuasan haus dan minum, kenyang dan makan, pembakaran dan kontak dengan api, cahaya dan terbitnya matahari, kematian dan pemutusan kepala dari tubuh, penyembuhan dan minum obat, cuci perut dan minum obat cuci perut, dan lainnya sebagai pasangan peristiwa yang tampak kasat mata terkait dalam kedokteran, astronomi, kesenian, atau kerajinan.

Mereka terkait sebagai akibat dari takdir Allah Swt. yang mendahului eksistensinya. Apabila yang satu mengikuti yang lain, hal itu disebabkan karena Dia telah menciptakan keduanya dalam pola keterkaitan, bukan karena hubungan itu pada dirinya sendiri

merupakan keharusan dan tak bisa berdiri sendiri. Dia berkuasa untuk menciptakan rasa kenyang tanpa makan, menciptakan kematian tanpa terlepasnya kepala dari tubuh, meniadakan kehidupan bersamaan dengan pelepasan kepala dari tubuh, dan demikian seterusnya hingga keseluruhan pasangan yang tampak terkait sebagai sebab dan akibat.

Para filsuf menyangkal kemungkinan ini serta menyatakan kemustahilannya. Sebab pembicaraan yang mendalam mengenai persoalan-persoalan yang tak terhitung banyaknya ini akan sangat panjang, maka baiklah kita pilih salah satu contoh berupa terbakarnya kapas saat bersentuhan dengan api. Kita menerima kemungkinan suatu kontak antara keduanya tanpa terjadinya kebakaran dan kita menerima kemungkinan transformasi kapas ke abu tanpa bertemu dengan api. Sedangkan para filsuf mengingkari kemungkinan ini.

Ada tiga titik poin sebagai titik berangkat diskusi tentang masalah ini:

Pertama, lawan diskusi dapat mengklaim bahwa aktor terjadinya kebakaran hanya api saja. Ia menjadi aktor karena karakter dasarnya dan bukan melalui usaha yang bebas. Maka ia tidak mungkin bisa menahan apa yang terjadi karena watak dasarnya ketika bertemu sesuatu yang memiliki sifat menerima aktivitas watak dasarnya.

Inilah yang mereka tolak. Kami katakan bahwa Tuhan-melalui perantara malaikat-malaikat atau langsung-merupakan pelaku penciptaan warna hitam pada kapas atau penghancuran bagiannya serta transformasinya ke dalam tumpukan debu. Api, yang merupakan benda mati, tidak mempunyai aksi apa-apa.

Apa buktinya bahwa ia adalah aktor (*fail*)? Argumen mereka adalah hanya kesimpulan dari hasil observasi melalui pengamatan empiris terhadap fakta terjadinya kebakaran saat terjadinya kontak antara suatu benda dengan api. Tetapi observasi dengan pengamatan empiris itu hanya menunjukkan bahwa terjadi sesuatu pada suatu benda bersamaan dengan kontak dengan yang lain, bukan disebabkan oleh yang lain tersebut, tanpa menyebut kemungkinan sebab yang lain. Kasus yang sama dapat dilihat pada kedatangan ruh dan dayadaya motif (*quwwah muhrikah*) dan daya kognitif (*quwuwah mudrikah*) ke dalam sperma binatang-binatang. Hal itu tidak muncul dari watak-watak alamiah yang terbatas di dalam panas, dingin, lembab, dan kering. Ayah bukanlah aktor bagi keberadaan anaknya dengan memasukkan sperma ke dalam rahim atau pencipta kehidupan anaknya, pandangannya, pendengarannya, dan seluruh hal yang ada pada dirinya. Jelas bahwa semua hal ini disaksikan adanya bersama beberapa kondisi yang lain. Tetapi kita tidak bisa mengatakan bahwa hal-hal yang satu merupakan sebab bagi yang lain. Sebaliknya, peristiwa seperti dicontohkan di atas memperoleh eksistensinya dari Tuhan, baik langsung atau melalui perantara malaikat yang dipercaya mengatur peristiwa-peristiwa temporal tersebut.

Inilah argumen yang dipegang teguh oleh para filsuf yang memercayai adanya pencipta. Di sini kita berbicara bersama mereka. Tak bisa dibantah bahwa eksistensi sesuatu di sisi sesuatu yang lain tidak berarti bahwa yang lain itu merupakan sebab atas eksistensi sesuatu yang ada di sisinya.

Kita perlu mengurai lebih jauh dengan menggunakan ilustrasi. Andaikan ada seorang buta yang matanya sakit dan tidak

mendengar informasi dari siapa pun tentang siang dan malam. Kemudian pada suatu hari penyakitnya sembuh dan dia dapat melihat beragam warna, dia akan mengira bahwa pelaku atau sebab lahirnya persepsi terhadap bentuk-bentuk warna yang kini didapat oleh matanya adalah terbukanya mata. Hal ini tidak mutlak benar. Karena meskipun penglihatannya sehat dan terbuka, tidak ada penghalang lagi dan objek berada di depannya berwarna, maka tidak boleh tidak dia akan dapat melihatnya. Tidak masuk akal jika dia tidak melihatnya. Bahkan apabila matahari tenggelam dan suasana gelap, dia akan menganggap bahwa sinar matahari yang menjadi sebab lahirnya persepsi terhadap warna-warna pada penglihatannya. Karena itu, bagaimana lawan kami dapat dengan aman melalaikan kemungkinan bahwa di dalam prinsip prinsip wujud terdapat sebab-sebab yang menjadi sumber emanasi hal-hal yang bersifat temporal ketika terjadi kontak antara yang satu dengan yang lainnya? Hanya saja, ia tetap dan tidak mungkin hancur dan lenyap. Ia tidak seperti tubuh-tubuh yang bergerak lalu hilang. Jika ia lenyap atau hilang, tentu kita mengetahui keterpisahan mereka satu sama lain, dan konsekuensinya, kita bisa memahami bahwa di belakang apa yang kita saksikan terdapat sebab. Jika itu semua benar, maka tak ada jalan bagi para filsuf untuk menghindari hipotesis tersebut.

Karena ini, para tokoh terkemuka di kalangan mereka sepakat bahwa aksiden-aksiden dan peristiwa-peristiwa temporal ini-yang muncul di saat terjadi kontak antar tubuh atau, secara umum, ketika relasi-relasinya berbeda di antara tubuh-tubuh tersebut-ternyata hanya beremanasi dari pemberi bentuk-bentuk (*wahib as-suwar*), yaitu satu malaikat dari sekian banyak malaikat. Sehingga mereka menyatakan, kesan bentuk-bentuk warna pada mata beremanasi dari pemberi Bentuk. Terbitnya matahari, mata

yang sehat, dan objek berwarna hanya merupakan faktor-faktor penyiap dan penyumbang supaya subjeknya menerima suatu bentuk. Dan mereka telah panjang lebar membicarakan hal ini dalam setiap yang temporal.

Dengan ini batallah klaim orang yang beranggapan bahwa api yang menjadi aktor keterbakaran, roti sebagai aktor terjadinya rasa kenyang, obat sebagai aktor bagi terwujudnya kesehatan dan halhal sejenisnya.

Kedua, kami akan berdiskusi dengan orang yang menerima tesis bahwa fenomena temporal beremanasi dari Prinsip-Prinsip temporal, tetapi memercayai bahwa kesiapan untuk menerima bentuk-bentuk diperoleh dari sebab-sebab yang kasat mata (*musyahadah*) serta eksis di sini. Hanya saja emanasi dari prinsip-prinsip itu sendiri terjadi melalui cara niscaya (*luzum*) dan alamiah (*tab*), tidak berdasar kehendak bebas. Perumpamaannya seperti emanasi cahaya dari matahari yang tidak secara ikhtiar dan tak terelakkan. Subjek-subjek penerima berbeda-beda satu sama lain karena perbedaan kesiapankesiapannya. Misalnya, tubuh atau benda yang tergosok halus dapat menerima cahaya matahari dan memantulkannya sehingga beberapa tempat yang lain bercahaya karena sinar pantulan itu. Tetapi sebuah tubuh yang suram tidak bisa menerima cahaya. Udara tidak menghalangi cahaya untuk berpencar, sedangkan batu menghalanginya. Sebagian benda kadang-kadang meleleh di bawah matahari, sedangkan yang lain justru mengeras. Matahari memutihkan satu barang, seperti baju tukang cuci, tetapi menghitamkan benda yang lain, seperti wajah tukang cuci. Dengan demikian, prinsip sebenarnya hanya satu, tetapi akibatnya banyak. Karena perbedaan kesiapan pada subjek penerima.

Demikian pula Prinsip-Prinsip wujud memberi-tanpa hemat dan tanpa segan-apa saja yang dapat lahir darinya. Adapun keterbatasan adalah berasal dari penerima-penerimanya.

Jika demikian adanya, maka meskipun kita mengandalkan api dengan segala sifatnya dan mengandaikan dua lembar kapas serupa yang disentuhkan pada api dengan cara yang sama, bagaimana kita mengerti bahwa salah satu dari keduanya terbakar, sedangkan yang lain tidak? Tiada alternatif bagi kapas lain.

Dari pendapat ini, mereka tidak memercayai cerita bahwa ketika Ibrahim dilemparkan ke dalam api, ia tidak terbakar, meskipun api terus menjadi api, bergelora. Mereka menyatakan bahwa hal ini tak dapat terjadi, kecuali dengan melenyapkan panas dari api dan itu berarti melepaskannya dari kapasitasnya sebagai api. Atau kecuali diri atau tubuh Ibrahim diubah menjadi batu atau sesuatu yang tidak terbakar api. Dan, mereka tambahkan, kedua-duanya sama-sama tidak mungkin.

Untuk tanggapan atas pandangan di atas ada dua cara:

Pertama, akan kami katakan, kami tidak setuju dengan pendapat bahwa prinsip-prinsip tidak berbuat berdasar kehendak sendiri (*ikhtiyar*), atau bahwa Tuhan tidak berbuat dengan kehendak (*iradah*). Kami telah selesai memberikan sanggahan atas pendapat ini di dalam masalah penciptaan alam. Jika diafirmasi bahwa aktor menciptakan keterbakaran dengan kehendaknya sendiri, ketika terjadi kontak antara api dan kapas, maka akal akan menerima kemungkinan untuk tidak menciptakan keterbakaran bersamaan dengan adanya kotak api dan kapas tersebut.

Apabila dikatakan:

Hal ini akan mengantar seseorang untuk menerima kemustahilan yang paling keji. Sesungguhnya, jika keniscayaan timbulnya akibat dari sebab tidak diterima, jika dinyatakan bahwa suatu akibat harus dikembalikan kepada kehendak pencipta, dan bahwa kehendak itu sendiri tidak mempunyai cara khusus berlaku umum, tetapi manifestasinya dapat bermacam-macam dan beragam, maka setiap orang dapat menerima kemungkinan bahwa: Pertama, di depannya ada binatang-binatang buas yang ganas, lautan api yang bergelora, pegunungan yang menjulang, dan kekuatan-kekuatan musuh yang diperlengkapi dengan senjata-senjata; sedang dia tidak bisa melihat, karena Tuhan tidak menciptakan penglihatan baginya terhadap hal-hal tersebut.

Kedua, seseorang yang meletakkan sebuah buku di rumahnya, maka bisa saja terjadi begitu ia kembali ke rumah, buku itu berubah menjadi seorang anak yang pintar dan cerdik, atau menjadi seekor binatang. Atau ketika dia telah meninggalkan seorang anak kecil di rumahnya, maka bisa saja terjadi, bahwa anaknya berubah menjadi seekor anjing, pada saat ia kembali ke rumahnya. Atau dia meninggalkan abu, boleh jadi ia berubah menjadi minyak misik, atau batu berubah menjadi emas, dan emas menjadi batu. Dan apabila ditanya tentang perubahan itu, dia mungkin mengatakan: "Saya tidak tahu apa yang sekarang ada di rumah. Yang saya ketahui hanyalah bahwa saya telah meninggalkan buku di sana. Barangkali sekarang ia telah berubah menjadi seekor kuda, yang memenuhi rumah dengan kotorannya." Atau dia dapat mengatakan: "Saya telah meninggalkan sebuah kendi air di rumah. Mungkin itu telah berubah menjadi sebuah pohon apel."

Semua ini secara sempurna dapat dimengerti, karena Tuhan Mahakuasa, dan seekor kuda tidak mesti tercipta dari sperma, pohon tidak mesti tumbuh dari benih, bahkan sebuah pohon tidak mesti tercipta dari suatu apa pun. Barangkali Tuhan telah menciptakan segala sesuatu yang sebelumnya tak pernah ada. Bahkan apabila seseorang melihat seorang manusia yang tak pernah dilihatnya, kecuali sekarang, lalu ia ditanya apakah dia dilahirkan, maka dia akan ragu-ragu menjawab. Dia mungkin akan menjawab: "Mungkin, orang ini adalah salah satu buah-buahan yang dijual di pasar." Tetapi buah itu sekarang sudah diubah menjadi manusia, karena Tuhan kuasa atas segala sesuatu dan semua perubahan semacam itu adalah sesuatu yang mungkin terjadi. Demikianlah keragu-raguan saya.

Inilah tema yang memiliki medan kajian yang luas. Tapi kita cukupkan masalah ini di sini.

Untuk menjawab hal-hal tersebut di atas, kami akan mengatakan:

Jika diterima bahwa sesuatu yang mungkin adanya, tidak memberikan kemungkinan kepada manusia untuk mengetahui ketiadaannya, maka absurditas-absurditas ini tentu tak bisa dielakkan. Kami tidak meragukan gambaran-gambaran yang telah Anda kemukakan. Sebab Tuhan telah menciptakan bagi kita pengetahuan bahwa Dia tidak melakukan hal-hal ini, meskipun itu mungkin. Kami tidak pernah menyatakan bahwa itu adalah hal-hal yang mesti terjadi (*wajib*). Hal-hal itu hanyalah yang mungkin, artinya, bisa terjadi dan bisa juga tidak. Terus terbiasa dengannya, silih berganti (sehingga membentuk norma), maka

membentuk kesan di benak kita kejadiannya menurut norma yang lampau, dengan kesan yang tak dapat dipisahkan dari benak kita.

Bahkan salah seorang nabi mungkin mengetahui-dengan cara-cara yang telah dikemukakan oleh para filsuf-bahwa seorang musafir tertentu tidak akan datang besok. Meskipun kedatangan musafir itu mungkin, namun fakta bahwa yang mungkin itu tidak terjadi dapat diketahui. Atau lihatlah seorang awam (*al-ami*). Diketahui bahwa dia tidak mengetahui sesuatu pun mengenai alam gaib dan bahwa tanpa belajar dia tidak akan dapat mengetahui objek-objek pemikiran (*maqulat*). Meskipun demikian, kata para filsuf, dia dapat mengetahui dengan tepat apa yang diketahui seorang nabi, apabila jiwa dan intuisinya cukup kuat. Tetapi para filsuf mengetahui bahwa kemungkinan ini tidak pernah terjadi. Apabila pada saat-saat luar biasa, Tuhan memecahkan norma (kebiasaan) dengan menyebabkan suatu hal tertentu terjadi, maka pengetahuan-pengetahuan kita (bahwa suatu kemungkinan tertentu ‘tidak terjadi) akan melesat keluar dari hati kita dan tidak akan diciptakan kembali oleh-Nya.

Karenanya, tiada sesuatu pun yang mencegah kita untuk memercayai bahwa: (1) sesuatu hal dapat menjadi mungkin, dan dapat menjadi salah satu dari hal-hal yang berada di bawah kekuasaan Allah, (2) meskipun adanya mungkin, namun telah berlalu di dalam pengetahuannya yang lampau bahwa Dia takkan melakukannya; (3) Tuhan mungkin menciptakan bagi kita pengetahuan bahwa Dia tidak melakukannya dalam hal khusus ini.

Kritik para filsuf tak lebih dari sekadar kesimpulan yang rancu.

Jawaban kami kedua, yang memungkinkan kami menyelesaikan kritik kacau para filsuf, adalah sebagai berikut: Kami sepakat bahwa api diciptakan sedemikian rupa sehingga apabila ia mendapatkan dua kapas yang sama, ia akan membakar kedua-duanya, sebab api tak dapat membedakan antara kedua kapas yang sama itu. Namun pada saat yang sama, kami dapat memercayai bahwa apabila seorang nabi tertentu dilemparkan ke dalam api, dia tidak terbakar baik karena sifat-sifat api itu yang berubah atau karena sifat-sifat diri nabi itu telah berubah. Mungkin telah tercipta-dari Allah, atau dari malaikat-malaikat-suatu sifat baru di dalam api yang mengurangi panas pada dirinya sehingga panas itu tidak menyentuh nabi. Demikianlah, meskipun api tetapi memiliki panas, dalam bentuk dan realitasnya, namun akibat panasnya tidak melewati batas. Atau di dalam tubuh nabi timbul suatu sifat baru yang memungkinkannya untuk menahan pengaruh api, meskipun nabi itu tidak keluar dari keadaannya semula yang terdiri dari daging dan tulang.

Kami melihat bahwa orang yang menyelimuti tubuhnya dengan ter (asbestos), kemudian duduk di tungku pembakaran, tidak terpengaruhi oleh api. Orang yang tidak menyaksikan kejadian tersebut tidak akan memercayainya. Karenanya, penyangkalan musuhmusuh kami terhadap (pendapat bahwa) Tuhan berkuasa untuk menetapkan suatu sifat tertentu pada api atau tubuh, yang mencegahnya dari kebakaran, bagaikan ketidakpercayaan orang yang tidak menyaksikan ter (aspal) dan akibatnya. Hal-hal yang berada di bawah kekuasaan Allah meliputi fakta-fakta yang misterius dan yang aneh serta luar biasa.

Kita belum menyaksikan semua hal misterius dan luar biasa itu. Mengapa kita harus menolak kemungkinannya dan secara positif menyatakan kemustahilannya?

Dengan cara ini pula, dapat dilihat kemungkinan untuk menghidupkan kembali orang mati dan mengubah tongkat menjadi ular. Yaitu, bahwa materi dapat menerima setiap sesuatu. Tanah dan seluruh elemen berubah menjadi tumbuh-tumbuhan. Kemudian tumbuhan-tumbuhan berubah, ketika dimakan oleh binatang, menjadi darah. Lalu darah berubah menjadi sperma. Sperma membuahi rahim dan mengembangkannya menjadi makhluk hidup. Inilah rangkaian kebiasaan peristiwa-peristiwa yang terjadi terus sepanjang waktu. Mengapa lawan kami menolak untuk memercayai bahwa Tuhan mampu untuk memutar materi melalui semua fase ini dalam waktu yang lebih pendek daripada yang biasa terjadi? Dan apabila suatu waktu terpendek dimungkinkan, maka tidak menutup kemungkinan bagi yang lebih pendek lagi. Begitulah perbuatan dari prosesproses alam dapat diakselerasi untuk menciptakan apa yang disebut mukjizat nabi.

Apabila dikatakan:

Apakah ini berasal dari diri nabi sendiri atau dari salah satu Prinsip wujud-pada diri nabi?

Kami akan menjawab:

Apabila Anda menerima kemungkinan terjadinya hujan, halilintar, dan gempa bumi dengan kekuatan jiwa Nabi, apakah yang Anda maksudkan adalah bahwa peristiwa-peristiwa itu

berasal dari Nabi sendiri atau dari prinsip (*mabda*) yang lain? Kami akan menjawab pertanyaan Anda sebagaimana Anda lakukan pada kami. Yang penting bagi kami dan Anda adalah menghubungkan ini kepada Allah, baik langsung atau melalui perantara malaikat. Tapi waktu yang mencirikan terjadinya suatu mukjizat hanya terjadi ketika *himmah* Nabi tertuju kepadanya, dan ketika-karena kuatnya sistem Syara' kemunculannya menjadi suatu syarat khusus bagi tegaknya sistem kebaikan. Maka hal itu menjadi penentu (*murajjih*) eksistensi. Pada dirinya, sesuatu adalah mungkin, dan prinsip (Tuhan) adalah pemurah dan dermawan. Namun, emanasi dari-Nya tidak terjadi hingga kebutuhan akan eksistensi emanan (pelimpah) beroperasi sebagai penentu, dan itu menjadi syarat khusus bagi tegaknya sistem kebaikan. Itu tidak akan menjadi syarat yang demikian kecuali seorang nabi memerlukannya untuk membuktikan kenabiannya demi penyebaran kebaikan.

Semua ini sangat tepat menurut teori mereka. Mereka juga terikat untuk menggambarkan kesimpulan-kesimpulan tersebut selama mereka tetap membuka pintu karakter khusus seorang nabi dengan suatu ciri khas yang bertentangan dengan sifat-sifat biasa manusia. Tingkatan-tingkatan karakter khusus ini tidak dapat dicapai dengan pemikiran rasional. Mengapa seseorang yang memercayai suatu tingkatan karakter khusus ini mesti mengingkari apa yang transmisi kisahnya tidak diragukan kebenarannya dan yang dibenarkan *Syara*'?

Singkatnya, setelah realitas menunjukkan bahwa hanya sperma yang bisa menerima bentuk binatang, bahwa fakultas-fakultas kebinatangan hanya beremanasi dari malaikat-malaikat yang merupakan prinsip wujud-menurut para filsuf, bahwa hanya

manusia yang akan tercipta dari sperma manusia, dari sperma kuda hanya akan tercipta, dari sisi bahwa kelahirannya dari kuda mengharuskan penentuan karena cocoknya bentuk kuda dari berbagai bentuk yang ada; maka dengan cara ini yang akan muncul hanyalah bentuk yang telah ditentukan (*surah mutarajjihah*). Karena itu, gandum tidak akan tumbuh dari benih jelai dan apel dari buah pir. Selanjutnya kita juga melihat beberapa spesies binatang yang tumbuh dari tanah dan tidak mereproduksi bentuk mereka, seperti cacing-cacing. Ada juga beberapa spesies lain yang tumbuh keluar dari tanah, tetapi juga mereproduksi bentuk mereka, seperti tikus, ular, dan kalajengking. Binatangbinatang tersebut muncul dari tanah dan kapasitas mereka berbedabeda untuk menerima bentuk-bentuk melalui faktor penyebab yang tidak tampak bagi kita dan yang tidak mungkin bagi fakultas-fakultas manusia untuk menyingkapnya. Karena bentuk-bentuk mereka tidak datang dari para malaikat dengan main-main. Sebaliknya; bentukbentuk itu hanya beremanasi pada sesuatu yang telah ditentukan untuk menerimanya, tidak kepada semua tempat. Sebab tempat yang telah ditentukan memang memiliki kesiapan diri. Kesiapan-kesiapan itu beraneka ragam dan-menurut para filsuf-prinsip prinsip mereka dapat ditemukan pada konfigurasi-konfigurasi bintang-bintang dan berbagai hubungan tubuh-tubuh selestial dalam gerakan mereka.

Dari sini jelas bahwa prinsip-prinsip kesiapan mengandung halhal yang aneh dan misterius. Karena alasan ini, orang yang mahir dalam ilmu-ilmu jimat dapat menggunakan pengetahuan mereka tentang ciri-ciri khas mineral. Maka, mereka mengambil beberapa bentuk-bentuk terestial (*ardiyyah*) dan dengan mencari sebuah horoskop (*tali*) khusus, mereka dapat menciptakan hal-

hal misterius dan aneh di dalam alam. Misalnya, mereka sering mengusir ular-ular atau kutu-kutu busuk dari sebuah kota serta kasus-kasus sejenis yang diketahui dari ilmu jimat.

Jika prinsip-prinsip itu keluar dari prinsip-prinsip kesiapan, dan kita tidak mengetahui hakikatnya serta tidak punya kemampuan mengetahui kuantitasnya, lalu dari mana kita tahu bahwa mustahil adanya persiapan-persiapan (*isti'dadat*) tertentu dalam beberapa tubuh, di mana tubuh-tubuh dapat melewati semua fase transformasi dalam waktu yang begitu singkat, sehingga bersiap untuk menerima bentuk yang memang disiapkan sebelumnya dan-itu pun memunculkan mukjizat?

Ketidakpercayaan terhadap hal tersebut tak lain karena sempitnya jiwa seseorang, kurang akrab dengan *mawjud-mawjud* yang Tinggi dan ketidaktahuan terhadap rahasia-rahasia Allah Swt. di dalam alam ciptaan dan fitrah.

Orang yang meneliti keajaiban-keajaiban ilmu tidak akan pernah terhalang untuk menerima kemungkinan kekuasaan Tuhan yang mencakup kepada hal-hal yang telah dihubungkan sebagai mukjizat mukjizat para nabi.

Apabila dikatakan:

Kami setuju dengan Anda bahwa kekuasaan Tuhan meliputi semua yang mungkin. Dan Anda setuju dengan kami bahwa kekuasaan tidak mencakup yang mustahil. Lalu, realitas dapat dibagi ke dalam tiga macam: (1) yang kemustahilannya secara pasti diketahui, (2) yang kemungkinannya secara pasti

diketahui, (3) yang tidak dapat diketahui oleh akal sehingga tidak bisa ditetapkan sebagai sesuatu yang mungkin atau mustahil.

Apabila ia adalah perpaduan antara afirmasi dan negasi pada hal yang sama, maka mereka katakan bahwa masing-masing dari dua hal, ini bukan itu, dan itu bukan ini, dan bahwa karenanya eksistensi dari salah satu dari keduanya tidak mengandaikan eksistensi dari yang lain. Kemudian, mereka mengatakan: (1) bahwa Tuhan berkuasa untuk menciptakan kehendak tanpa pengetahuan tentang objek kehendak, pengetahuan tanpa kehidupan, (2) bahwa Dia berkuasa menggerakkan tangan orang mati, membuatnya duduk, menulis buku, atau mengajarkan suatu ilmu, sedang matanya terbuka, dan pandangannya tertuju tajam menatap segala yang di depannya. Tapi ia tidak melihat dan tidak mempunyai kehidupan atau kekuasaan. Perbuatan dan tindakan sistematis ini diciptakan oleh Allah, dengan menyebabkan tangannya bergerak, sementara gerakan itu berasal dari Allah Swt.

Dengan menganggap ini sebagai sesuatu yang mungkin, maka semua perbedaan antara gerakan-gerakan volutair (*harakah ikhtiyariyyah*) dan spasmodik (*harakah ra'diyyah*) tidak akan ada lagi. Perbuatan yang terkontrol (*muhkam*) tidak akan merupakan suatu indikasi akan pengetahuan atau kekuasaan bagi pelaku.

Semestinya kita menetapkan bahwa dia mempunyai kekuasaan mengubah genus-seperti mengubah substansi menjadi aksiden, pengetahuan menjadi kekuasaan, hitam menjadi putih, dan suara menjadi rasa bau-sebagaimana dia mampu untuk mengubah benda mati (*jamad*) menjadi binatang, atau batu menjadi emas. Beberapa absurditas yang lain bisa muncul berikutnya, jumlahnya tidak dihitung juga.

Jawaban:

Tak seorang pun berkuasa atas kemustahilan. Yang mustahil berarti afirmasi sesuatu bersama negasinya, afirmasi akan hal-hal partikular sekaligus negasi hal-hal yang general, atau afirmasi dari dua hal sekaligus dengan negasi salah satu dari keduanya. Segala yang tidak termasuk ke dalam pengertian ini adalah tidak mustahil, dan hal yang tidak mustahil adalah berada dalam batas kekuasaan.

Mengumpulkan kehitaman atau keputihan adalah mustahil. Karena dengan afirmasi bentuk-bentuk kehitaman pada suatu subjek, kita memahami peniadaan keputihan serta menetapkan eksistensi kehitaman. Karenanya, apabila negasi keputihan dipahami sebagai afirmasi kehitaman, maka afirmasi terhadap keputihan bersama-sama dengan negasinya merupakan sesuatu yang mustahil.

Tidak mungkin bagi seseorang untuk berada di dua tempat dalam waktu yang bersamaan. Karena dengan berada di rumah, kita pahami tidak adanya di luar rumah. Karenanya, tidak mungkin untuk mengandaikan adanya di luar rumah bersama-sama dengan adanya di rumah yang hanya akan berarti peniadaan adanya di luar rumah. Demikian pula, dengan kehendak. Kita pahami pencarian atau tuntutan terhadap sesuatu yang telah diketahui. Jika pencarian diandaikan, tetapi pengetahuan tidak terandaikan, maka tidak akan ada kehendak. Sebab pengandaian, pada dirinya sendiri, akan mengandung peniadaan segala yang kita pahami dengan kehendak.

Dan mustahil pula pengetahuan untuk diciptakan dalam materi mati (*jamad*). Karena materi mati kita pahami sebagai sesuatu yang tidak mempunyai kognisi. Apabila kognisi (*idrak*)

diciptakan di dalamnya, akan mustahil untuk menyebutnya sebagai materi mati dalam pengertian yang kita pahami. Jika materi mati itu tidak dapat mengetahui, maka mustahil menyebut sesuatu yang baru sebagai pengetahuan dan mustahil mengetahui sesuatu dengan pengetahuan itu. Inilah alasan lain mengapa kreasi pengetahuan pada materi mati adalah mustahil.

Beberapa ahli kalam percaya bahwa Tuhan berkuasa untuk menciptakan transformasi pada genus-genus (*ajnas*). Tetapi kami katakan bahwa mengubah sesuatu menjadi sesuatu yang lain adalah tidak masuk akal. Misalnya, apabila kehitaman (*sawad*) berubah menjadi kekotoran (*kudrah*), apakah kehitaman masih ada atau tidak? Jika ia dilenyapkan, ia sebenarnya tidak berubah ke bentuk yang lain, tetapi hanya lenyap dan sesuatu yang lain muncul menggantikannya. Jika ia tetap ada bersama dengan kekotoran, ia bukan berarti telah mengalami perubahan, tetapi ada sesuatu yang lain yang baru saja ditambahkan kepadanya. Jika kehitaman tetap ada dan kekotoran tidak ada di sana, maka di sana tak ada perubahan sama sekali. Bahkan ia tetap seperti apa adanya.

Ketika kami katakan bahwa darah menjadi sperma, kami maksudkan bahwa materi yang satu itu telah melepaskan satu bentuk (*surah*) dan mengenakan bentuk yang lain. Maka hasil finalnya ialah bahwa satu bentuk telah lenyap dan bentuk yang lain muncul, sedangkan materi tetap tidak berubah di bawah bentuk-bentuk yang berubah secara bergantian. Sekali lagi, apabila kami katakan bahwa air berubah menjadi udara karena panas, kami maksudkan bahwa materi yang telah menerima bentuk air kini telah melepas bentuk itu untuk menerima bentuk yang lain. Maka materi adalah sesuatu yang umum. Hanya artibut-atributnya yang berubah.

Karenanya, demikian pula, dapat kami katakan tentang tongkat yang berubah menjadi ular, dan tanah yang berubah menjadi seekor binatang. Tetapi antara substansi dan aksidensi tidak ada materi yang umum. Begitu pula tidak ada materi umum (*al-maddah al-musytarikah*) di antara kehitaman dan kekotoran atau antara semua genus. Kasus ini merupakan hal yang mustahil dari sisi kasus ini.

Mengenai kasus Tuhan yang menyebabkan tangan orang mati bergerak dan menjadikannya dalam bentuk orang hidup sehingga dia dapat duduk sambil menulis dan gerakan tangannya menghasilkan tulisan yang teratur, harus kami katakan bahwa -pada dirinya-ia tidak mustahil. Karena kami menganggap semua peristiwa temporal berasal dari kehendak Dia yang bertindak berdasar ikhtiar (kebebasan memilih perbuatan). Peristiwa seperti ini tidak diterima keberadaannya hanya karena tidak biasa.

Pernyataan Anda bahwa kemungkinan dari hal tersebut akan menghancurkan penyesuaian perbuatan sebagai indikasi pengetahuan pelaku, adalah tidak benar. Karena pelakunya adalah Tuhan. Dia yang menciptakan kesesuaian dan Dialah yang mengetahui.

Adapun pernyataan Anda bahwa antara gerakan-gerakan voluntair dan spasmodik tidak berbeda, kami akan mengatakan bahwa kami mengetahui hal-hal tersebut dari diri kami sendiri. Karena dari diri kita sendiri, kita dapat menyaksikan perbedaan *daruri* antara dua keadaan, lalu kita mengungkapkan sebab perbedaan itu sebagai kekuasaan. Maka kita menyimpulkan bahwa apa yang secara aktual terjadi hanyalah satu di antara dua hal yang mungkin, yaitu, keadaan di mana gerakan itu

diciptakan oleh kekuasaan, atau keadaan di mana ia diciptakan tidak oleh kekuasaan.

Maka apabila kita melihat seseorang dan kita melihat beberapa gerakan yang teratur, kita juga memperoleh pengetahuan tentang gerakan-gerakan itu. Maka ini adalah pengetahuan-pengetahuan yang diciptakan Tuhan dalam garis kebiasaan. Dengan pengetahuan itu kita dapat mengetahui eksistensi salah satu dari dua kemungkinan. Tetapi, sebagaimana dikemukakan terdahulu, itu tidak membuktikan kemustahilan alternatif yang lain.

MASALAH KEDELAPAN BELAS: Kerancuan Argumen Teoretis Bahwa Jiwa Manusia Adalah Substansi Yang Ada Dengan Sendirinya, Tidak Menempati Ruang Dan Tubuh

MENYELAMI masalah ini menuntut deskripsi teori para filsuf tentang fakultas-fakultas kebinatangan dan kemanusiaan.

Fakultas-fakultas (daya-daya) kebinatangan (dan kemanusiaan)-oleh para filsuf-dibagi menjadi dua bagian: motif (*muharrikah*) dan perseptif (*mudrikah*). Fakultas-fakultas perseptif ada dua macam: eksternal (*zahir*) dan internal (*batin*). Fakultas perseptif eksternal terdiri dari lima indra. Ini terpasang pada tubuh. Sedangkan fakultasfakultas perseptif internal ada tiga:

Fakultas imajinatif (*al-quwwah al-khayaliyyah*), yang terletak di bagian depan otak, di belakang indra penglihatan. Dalam fakultas ini terekam bentuk-bentuk suatu yang terlihat, ketika mata ditutup. Bahkan, data kelima indra terekam di dalamnya. Maka ia disebut "indra umum" (*sensus communis/ al-hiss al-musytarak*). Tetapi untuk itu, orang yang melihat madu putih dan tidak mengetahui rasa manisnya kecuali dengan mencicipi, tidak akan mengetahui tanpa mencicipinya-

sebagaimana dia lakukan sebelumnya-apabila dia melihatnya untuk kedua kalinya. Tetapi pada fakultas ini juga terdapat sesuatu yang memutuskan bahwa sesuatu yang putih ini juga manis (rasanya). Ini memastikan bahwa 'sesuatu' ini merupakan hakim yang bekerja dengan memadukan dua hal: warna dan rasa manis. Karena hanya mereka yang dapat memutuskan eksistensi hal yang satu dari eksistensi hal yang lain.

Fakultas estimatif (*al-quwwah al wahmiyyah*), yang berfungsi mengetahui pengertian-pengertian atau konsep-konsep (*ma'ani*), sedang fakultas yang pertama mengetahui bentuk-bentuk. Bentuk berarti sesuatu yang tergantung pada materi (tubuh) untuk bisa bereksistensi. Fakultas estimatif memiliki pengertian sebaliknya, yakni sesuatu yang eksistensinya tidak membutuhkan tubuh, meskipun secara aksidental ada di dalam tubuh, seperti permusuhan atau kebaikan hati. Misalnya, kambing mengetahui warna dan bentuk serigala. Warna dan bentuk serigala mesti memerlukan tubuh. Tetapi ia juga mengetahui sikap permusuhan serigala terhadapnya, yang tidak mesti ada pada tubuh. Atau anak biri-biri melihat bentuk dan warna induknya dan bisa mengetahui kecocokan kebaikan induknya. Karenanya, ia lari menjauh dari serigala dan mengikuti ibunya. Tidak seperti warna atau bentuk, persahabatan dan permusuhan tidak mesti ada pada tubuh (*jisim*), meskipun secara aksidental mereka bisa jadi ada pada tubuh. Pengetahuan terhadap bentuk-bentuk berbeda dengan fakultas kedua, fakultas estimatif. Fakultas kedua ini terletak di tengah bagian belakang.

Fakultas ini disebut imajinasi sensitif (*mutakhayyilah*) untuk binatang dan kogitasi (*mufakkirah*) untuk manusia. Fungsinya adalah untuk menyusun bentuk-bentuk indriawi

satu sama lain atau untuk menata pengertian-pengertian dan konsep-konsep (*ma'ani*) di atas bentuk-bentuk. Ia berada dirongga tengah otak di antara memori penyimpan bentuk dan penyimpan konsep. Karena itu, fakultas ini memungkinkan manusia mengkhayalkan seekor kuda terbang, seorang yang berkepala manusia tapi bertubuh kuda, atau hal lain yang terdiri dari kombinasi-kombinasi (*tarkib*), sekalipun belum pernah terlihat. Fakultas ini, sebagaimana akan diulas, akan lebih terkait dengan fakultasfakultas motif, bukan dengan fakultas-fakultas perseptif.

Pengetahuan tentang lokasi fakultas-fakultas ini diperoleh dari ilmu kedokteran. Apabila salah satu dari rongga-rongga otak rusak, fakultas-fakultas ini juga akan mengalami kerusakan.

Kemudian, mereka mengatakan bahwa fakultas yang membawahi bentuk-bentuk indriawi yang ditangkap oleh kelima indra menyimpan bentuk-bentuk itu-yang karenanya (bentuk-bentuk) tetap ada dan tidak hilang setelah diterima. Sesuatu memelihara sesuatu yang lain tidak dengan fakultas yang dengannya ia diterima. Sesungguhnya air diterima tapi tidak disimpan. Lilin diterima tidak dengan kelembabannya, tapi disimpan dengan kekeringannya, yang berbeda dengan air. Karenanya, fakultas penyimpan bukanlah fakultas penerima. Maka ia pun disebut 'penyimpan '(*hafizah*). Demikian juga konsep dan pengertian yang terpasang pada fakultas estimatif juga disimpan oleh fakultas yang disebut 'pengingat' (*zakirah*).

Persepsi-persepsi internal-apabila fakultas imajinasi sensitif digabungkan dengannya-akan menjadi lima, sebagaimana yang eksternal juga berjumlah lima.

- Fakultas motif (*al-quwwah al-muhrikah*) terbagi menjadi:
- Penggerak dalam arti bahwa ia mendorong ke arah gerakan.
- Penggerak dalam arti bahwa penggerak langsung.
- Fakultas motif sebagai penggerak dalam arti bahwa ia mendorong ke arah gerakan adalah fakultas hasrat/inklinatif (*al-quwwah an-nuzu'iyyah a.sy-.syawqiyyah*). Yaitu fakultas yang apabila bentuk yang diharap atau dibenci terpasang pada fakultas imajinatif (yang telah kami sebutkan di atas), fakultas hasrat mendorong fakultas motif untuk aktif ke arah gerakan. Ia mempunyai dua sub-bagian:
- Fakultas erotik (*al-quwwah asy-.syahwatiyyah*). Yaitu fakultas yang mendorong lahirnya gerakan yang mendekatkan pada hal-hal yang diimajinasikan sebagai keharusan atau kegunaan untuk mencari kenikmatan.
- Fakultas kemarahan (*al-quwwah al-gadabiyyah*). Yaitu fakultas yang membangkitkan gerakan yang dipakai dalam usaha untuk menguasainya. Dengan fakultas ini, koordinasi yang sempurna atas perbuatan yang disebut kehendak bisa tetwujud.

Sedang fakultas motif aktif (*al-quwwah al-muhrikah*) beroperasi di dalam otot-otot dan syaraf-syaraf. Fungsinya adalah untuk mengontak otot-otot dan untuk mendorong urat-urat dan ikat-ikat sendi tulang, yang terhubungkan dengan anggota-anggota badan, menuju posisi di mana fakultas ini mengatur

jalannya. Atau juga untuk mengendurkan atau memanjangkan otot dan urat tersebut hingga ia cenderung menjauh dari posisi itu.

Inilah fakultas-fakultas jiwa kebinatangan, yang disebutkan di sini secara singkat dan umum.

***

Sekarang kita masuk pada wacana jiwa rasional manusia (*an-nafs al-'aqilah al-insaniyyah*). Jiwa ini, oleh para filsuf disebut jiwa komunikatif (*an-nafs an-nitiqah*). Yang dimaksud komunikatif adalah rasional ('*aqilah*). Karena komunikasi merupakan hasil paling spesifik dari potensi rasional (*'aql*) dalam fenomena yang tampak. Karena itu, kemampuan komunikasi dinisbatkan kepada akal.

Jiwa rasional mempunyai dua fakultas: teoretis (*'alimah*) dan praktis (*'amilah*). Masing-masing dari keduanya disebut akal. Tapi sebatas nama bersama yang bisa digunakan oleh masing-masing. Fakultas praktis adalah prinsip motif bagi tubuh manusia yang mendorongnya ke arah aktivitas-aktivitas yang terkoordinasi dan yang koordinasinya berasal dari pertimbangan karakteristik manusia.

Fungsi fakultas teoretis, yang juga disebut spekulatif (*nazariyyah*) adalah untuk mengetahui realitas-realitas dari hal-hal yang masuk akal (*ma'qulat*), yang bebas dari materi, ruang, dan dimensi. Hal itu adalah keputusan-keputusan universal (*qadaya kulliyah*) yang disebut keadaan-keadaan (ahwal) atau aspek-aspek (*wujuh*) oleh para ahli kalam dan hal-hal universal yang abstrak (*al-kulliyah al-mujarradah*) oleh para filsuf.

Jadi, jiwa mempunyai dua fakultas dalam dua tingkat yang berbeda-beda. Spekulasi atau fakultas teoretis sesuai dengan tingkattingkat para malaikat, di mana jiwa memperoleh pengetahuanpengetahuan hakiki darinya. Ia mengupayakan agar fakultas ini secara terus-menerus menerima segala yang datang dari atas.

Sebaliknya, fakultas praktis menghubungkan jiwa dengan sesuatu yang berada di tingkat terendah, yaitu aspek tubuh, pengaturannya dan perbaikan tingkah laku moral. Tidak boleh tidak bahwa fakultas ini harus menguasai semua fakultas-fakultas ragawi, semua fakultas menjadi terarah oleh pengarahannya dan patuh terhadapnya. Bukan fakultas praktis, tetapi fakultas-fakultas badani yang harus merupakan penerima pasif atas pengaruh-pengaruh. Karena tanpa demikian, kualitas-kualitas fisik akan melahirkan sikap-sikap hina yang disebut kejahatan (raza'il) dalam jiwa. Bahkan fakultas praktis menjadi dominan, sehingga karenanya, jiwa memperoleh sikap-sikap yang disebut kebajikan-kebajikan (*fadail*).

Inilah ringkasan singkat dari pendapat mereka mengenai fakultas-fakultas kebinatangan dan kemanusiaan. Mereka membicarakannya secara luas dan detail, dengan mengenyampingkan deskripsi tentang fakultas-fakultas tumbuh-tumbuhan yang tidak relevan dengan tujuan kami.

Tak ada yang telah mereka sebutkan yang harus diingkari oleh kita yang berdasarkan *Syara'*. Karena fakultas-fakultas itu adalah fakta-fakta yang benar, yang berjalan seperti biasa, dengan kehendak Tuhan. Namun kami hendak menanyakan klaim mereka bahwa dengan argumen-argumen rasional mereka dapat mengetahui adanya jiwa sebagai substansi yang ada dengan

sendirinya. Sanggahan kami bukanlah sikap orang yang tidak mengakui kekuasaan Allah atas segala sesuatu, atau berpendapat bahwa agama secara aktual menentang pandangan ini. Tapi, kami akan menunjukkan di dalam diskusi tentang "kebangkitan" bahwa agama memberikan pembenaran (*tasdiq*) pada pandangan ini. Tetapi kami menyanggah klaim mereka bahwa akal adalah satu-satunya penunjuk dalam masalah ini dan bahwa karenanya seseorang tidak perlu bergantung kepada agama.

Kami meminta mereka mengemukakan argumen-argumen. Dan mereka pun telah mengatakan bahwa mereka mempunyai banyak argumen.

PERTAMA

Di dalam argumen yang pertama, mereka menyatakan bahwa pengetahuan-pengetahuan rasional berada di dalam jiwa manusia. Pengetahuan-pengetahuan ini tidak terbatas dan di dalamnya terdapat unit-unit individual yang tidak bisa dibagi. Itu mengharuskan bahwa substratum dari pengetahuan-pengetahuan ini juga harus tidak bisa terbagi. Karenanya, substratum dari pengetahuan-pengetahuan rasional adalah bukan tubuh yang bisa dibagi-bagi.

Hal ini dapat dipersamakan dengan kondisi-kondisi dari bentuk bentuk logika. Untuk lebih dekatnya, seseorang dapat berkata: (1) apabila substratum pengetahuan adalah suatu tubuh yang terbagibagi, maka pengetahuan yang ada di dalamnya akan terbagi-bagi; (2) tetapi pengetahuan yang ada di dalamnya tidak dapat dibagibagi; (3) oleh karena itu, substratum itu adalah bukan tubuh.

Inilah suatu silogisme hipotesis (*qiyas syarti*) yang di dalamnya kebalikan dari antiseden (*naqid al-muqaddam*) yang menimbulkan suatu kesimpulan yang tak terbantah dari interpelasi kebalikan konsekuen (*naqid at-tali*). Tiada keragu-raguan mengenai keabsahan bentuk silogisme dan kedua premis tersebut. Karena di dalam premis yang pertama dinyatakan bahwa "setiap sesuatu yang ada pada suatu substratum yang dapat dibagi-bagi adalah dapat dibagi-bagi, dan bahwa apabila pembagian (divisibilitas) substratum pengetahuan diandaikan, maka divisibilitas pengetahuan akan bersifat aksiomatik dan tak diragukan." Pada premis kedua dinyatakan bahwa: "pengetahuan yang ada adalah satu dan tidak dapat dibagi-bagi. Karena mustahil untuk menganggapnya dapat dibagi-bagi hingga tanpa batas, adinfinitum. Apabila ia dianggap dapat dibagi-bagi hingga pada batas tertentu, maka ia akan terdiri dari unit-unit yang tak dapat dibagi bagi lebih lanjut."

Ringkasnya, kita mengetahui banyak hal dan kita tidak dapat mengandaikan lenyapnya sebagian dari pengetahuan, sedangkan yang lainnya tetap ada. Karena 'sebagian' dan 'yang lain' tak dapat diaplikasikan pada hal-hal yang kita ketahui.

Sanggahan dari dua sudut pandang:

Pertama, dapat dipertanyakan, bagaimana Anda tidak setuju dengan pendapat bahwa substratum pengetahuan adalah sebuah atom individual yang tak dapat dibagi-bagi, meskipun menempati ruang? Ide ini terdapat dalam teori-teori para ahli kalam.

Ide ini telah diserap, dan kesulitan yang masih tertinggal adalah bahwa ia dapat dianggap sebagai pengetahuan yang tidak diragukan. Tapi masih bisa dipertanyakan, bagaimana semua pengetahuan bisa ada di dalam atom individual, sedangkan atom-atom yang lain yang mengitarinya ditinggalkan kosong dan tak ditempati?

Tetapi asumsi improbabilitas tidak baik bagi para filsuf. Karena itu tak dapat diarahkan kepada teori mereka sendiri. Maka, seseorang bisa berkata, bagaimana jiwa dapat menjadi sesuatu yang tunggal, tak bertempat, tak dapat ditunjuk, tidak di dalam tubuh dan tidak di luarnya, dan tidak berhubungan serta tidak terlepas dari yang badani?

Tetapi kami tidak akan berbicara lebih jauh tentang ini. Karena persoalan tentang bagian yang tak dapat dibagi-bagi telah didiskusikan begitu panjangnya dan para filsuf mempunyai sejumlah argumen matematis untuk itu, yang apabila kami kemukakan, akan menjadikan diskusi berikut ini semakin panjang. Salah satu dari argumen-argumen itu dapat dikemukakan di sini. Yaitu:

"Apabila atom individual berada diantara dua atom yang lain, bukankah salah satu dari kedua sisinya berhubungan dengan hal yang sama seperti yang lain, atau berhubungan dengan yang lain? Mustahil bahwa kedua hal itu akan identik. Karena kedua sisi atom itu akan serupa. Sebab apabila A menyentuh B, dan B menyentuh C, maka A akan menyentuh C. Sebaliknya, apabila hal-hal yang berhubungan dengan kedua sisi atom itu berbeda-beda, maka itu hanya membuktikan penggandaan dan pembagian."

Kesulitan semacam itu tak dapat dipecahkan tanpa suatu diskusi yang panjang. Tapi tidak perlu menyelaminya. Maka mari kita alihkan pada sanggahan berikutnya.

Kedua, kami katakan: pernyataan Anda bahwa setiap sesuatu yang terdapat di dalam tubuh harus dapat dibagi-bagi telah tersanggah oleh keterangan Anda sendiri tentang fakultas yang dapat membuat seekor kambing menyadari kebermusuhannya dengan seekor serigala. Persepsi itu adalah sesuatu yang tunggal dan tak dapat dibagi-bagi. Karena kebermusuhan tidak mempunyai bagian-bagian yang sebagiannya dapat diandaikan telah diketahui sedangkan yang lainnya tidak. Menurut Anda, persepsi tidak berada di dalam suatu fakultas badani. Karena jiwa binatang adalah sesuatu yang terpasang pada tubuh-tubuh dan tidak mampu terus hidup sesudah mati. Semua filsuf sepakat dengan pendapat ini. Kalaupun mereka mungkin untuk membuat pengandaian tentang pembagian data kelima indra, data *sensus communis*, dan fakultas penyimpan bentuk, mereka tetap tidak mungkin untuk mengandaikan pembagian ‘pengertianpengertian ‘yang tidak merupakan syarat baginya untuk bertempat di dalam materi.

Apabila dikatakan:

Kambing tidak mengetahui kebermusuhan mutlak yang lepas dari materi. Ia hanya mengetahui kebermusuhan serigala tertentu yang mempunyai penampilan objektif (sikap permusuhan yang dibarengi dengan diri dan bentuknya). Tetapi fakultas rasional mengetahui hakikat-hakikat yang lepas dari materi person.

Kami akan menjawab:

Kambing mengetahui warna dan bentuk (*syakl*) serigala, lalu mengetahui permusuhannya. Apabila warna dan bentuk terpasang pada fakultas penglihatan, dan apabila keduanya dapat dibagi-bagi oleh pembagian substratum penglihatan, maka dengan apakah kambing itu akan melihat permusuhan? Apabila ia adalah sebuah tubuh, persepsi harus dapat dibagi-bagi. Dan saya heran bagaimana persepsi dapat dibagi-bagi? Bagaimana keadaan sebagiannya? Apakah setiap bagian persepsi akan merupakan persepsi dari seluruh permusuhan? Jika demikian, maka permusuhan itu akan diketahui terusmenerus, karena adanya persepsi pada setiap bagian dari bagianbagian substratum.

Dengan demikian, ini merupakan kerancuan yang menimbulkan keragu-raguan bagi mereka dalam argumen-argumen mereka. Mereka harus berusaha untuk membuangnya.

Apabila dikatakan:

Hal ini berarti bahwa ada kontradiksi di dalam hal-hal yang dipikirkan (*ma'qulat*). Tetapi yang *ma'qulat* tidak akan rusak. Meskipun Anda tidak mampu untuk meragukan kedua premis itu, yaitu bahwa pengetahuan yang 'satu 'tidak terbagi-bagi, dan bahwa apa yang tidak terbagi-bagi tidak bisa ada di dalam sebuah tubuh yang terbagi-bagi, namun tidak mungkin bagi Anda meragukan kesimpulan itu.

Jawaban:

Tujuan kami menulis buku ini hanyalah untuk menunjukkan inkonsistensi dan kontradiksi yang terkandung di dalam teori-teori dan tesis-tesis para filsuf. Tujuan ini telah tercapai. Sebab kami telah menunjukkan bahwa salah satu dari kedua hal-yakni, baik teori tentang jiwa rasional maupun penjelasan tentang fakultas estimatif harus dihapuskan.

Kemudian, akan kami katakan, dari kontradiksi ini (kontradiksi yang terdapat dalam tesis-tesis mereka) jelas bahwa para filsuf tidak tahu di mana letak kerancuan dalam silogisme mereka. Barangkali sumber kerancuannya adalah pernyataan mereka bahwa, pengetahuan dipasang pada tubuh sebagaimana warna dipasang objek yang diwarnai, dan konsekuensinya sebagaimana warna dapat dibagi dengan pembagian objek yang diwarnai, pengetahuan juga akan terbagi dengan pembagian substratum. Yang tidak cocok di sini adalah 'pemasangan' (impresi, intiba). Karena bisa jadi hubungan antara pengetahuan dan substratumnya berbeda dari hubungan antara warna dan objek yang diwarnai. Sehingga dikatakan, ia berbeda dari pernyataan bahwa "ia dihamparkan di atas substratum", "terpasang padanya", dan "menyebar di sekelilingnya", sehingga jika substratum itu dapat dibagi, maka ia juga bisa dibagi. Adalah mungkin bagi pengetahuan untuk dihubungkan dengan substratum•dengan suatu cara yang berbeda. Dan model hubungan itu tidak menyebabkan pengetahuan terbagi ketika substratumnya dibagi. Tapi pola hubungan itu seperti hubungan pengetahuan terhadap kebermusuhan dengan tubuh-fisikis *(jisim)*. Sedangkan pola hubungan atributatribut (*awsaf*, bentuk plural *wasf*) dengan substratumnya tidak terbatas pada satu pola. Dan ia juga bukan merupakan pengetahuan kita tentang rincian-

rinciannya yang secara mutlak dapat dipercaya. Karenanya, ketetapan atas model hubungan itu, tanpa didasarkan pada pengetahuan yang sempurna tentang rincian-rincian hubungan tersebut, akan merupakan keputusan-keputusan yang tidak dapat dipercaya.

Singkatnya, tidak ada penolakan akan fakta bahwa hal-hal yang disebutkan oleh para filsuf menimbulkan suatu praasumsi yang kuat mengenai keraguan. Apa yang ditolak di sini adalah bahwa hubunganhubungan dapat diketahui dengan suatu pengetahuan yang jelas, tak terbantah dan pasti. Kami telah menunjuk seberapa jauh itu terbuka untuk keragu-raguan.

KEDUA

Para filsuf berkata, apabila pengetahuan tentang objek pengetahuan "tunggal" yang rasional, yaitu pengetahuan yang bebas dari materi, terpasang pada materi dengan cara yang sama seperti aksidenaksiden (*al-a'rad*) terpasang pada substansi-substansi fisik, maka sebagaimana ditunjukkan di atas-pembagian substratum fisik juga harus membagi pengetahuan itu, sekalipun tidak terpasang pada substratum atau terbentang di atasnya.

Tetapi jika kata "terpasang" (*intiba*) tidak dapat disetujui, maka kami bisa beralih pada ungkapan lain. Kami akan bertanya, apakah pengetahuan memiliki hubungan (nisbah) dengan "yang mengetahui" atau tidak? Mustahil untuk memutus hubungan tersebut. Karena jika hubungan itu diputus dari "yang mengetahui" lalu mengapa orang yang mengetahui pengetahuan itu menjadi lebih mulia dari orang lain yang juga mengetahuinya? Tetapi apabila hubungan itu ada ia mesti tidak lepas dari salah

satu dari tiga hal: (a) hubungan itu mencakup pada setiap bagian dari bagian-bagian substratum, (b) hubungan itu hanya mengena pada bagian tertentu substratum dan tidak mengenai pada sebagian yang lain, (c) sama sekali tak ada hubungan dengan satu bagian pun dari substratum.

Maka salah jika mengatakan bahwa tidak ada suatu hubungan dengan salah satu dari bagian-bagian itu. Karena kalau ada hubungan dengan unit-unit, maka juga tidak akan ada hubungan dengan totalitas unit-unit itu. Kumpulan dari hal-hal yang berbeda adalah suatu hal yang berbeda.

Juga salah jika mengatakan bahwa masing-masing bagian yang ditetapkan memiliki hubungan dengan esensi pengetahuan. Karena jika hubungan itu adalah hubungan dengan esensi pengetahuan, maka pengetahuan tentang satu persatu dari bagian-bagian bukan merupakan bagian dari pengetahuan, tapi ia adalah pengetahuan itu sendiri sebagaimana adanya. Maka secara aktual ia akan berkali-kali menjadi objek akal, tanpa terhingga.

Tetapi apabila setiap bagian mempunyai hubungan dengan esensi pengetahuan yang berbeda dari esensi bagian yang lain, maka esensi pengetahuan secara konseptual dapat dibagi-bagi. Dan kami telah menunjukkan bahwa pengetahuan tentang satu hal yang diketahui, dalam segala seginya, secara konseptual tak dapat dibagibagi. Akhirnya, apabila setiap bagian dari substratum mempunyai suatu hubungan dengan sesuatu hal yang di luar esensi pengetahuan yang berbeda dari apa yang dengannya bagian yang lain dihubungkan, maka pembagian pengetahuan kerena hubungan ini akan lebih jelas terbukti. Dan pembagian itu mustahil.

Dari sini akan terlihat bahwa data indra yang terpasang pada kelima indra hanyalah representasi-representasi dari bentuk-bentuk yang khusus dan yang dapat dibagi-bagi. Sebab persepsi berarti penampakan imej (misal) dari apa yang dipersepsi di dalam jiwa orang yang melakukan persepsi. Dan setiap bagian dari imej indriawi itu mempunyai hubungan dengan bagian dari organ fisik.

Sanggahan

Sanggahan kami pada argumen ini sama seperti sanggahan kami sebelumnya. Sebab mengganti kata *intiba*' (pemasangan) dengan kata *nisbah* (hubungan) tidak menghilangkan kerancuan kesan permusuhan serigala pada fakultas estimatif kambing, sebagaimana digambarkan oleh mereka. Jelas, kambing mempunyai suatu persepsi, dan persepsi tersebut memiliki hubungan (*nisbah*) dengannya, dan pada hubungan itu terdapat keniscayaan seperti yang telah Anda sebutkan. Permusuhan bukanlah suatu hal yang dapat ditakar atau diukur sehingga imejnya terpasang pada tubuh yang dapat diukur, dan yang bagian-bagiannya berhubungan dengan bagian-bagian lain dari tubuh tersebut. Dapat diukurnya tubuh serigala tidak cukup. Karena serigala mengetahui suatu hal lain di samping tubuh dan ‘sesuatu ‘itu adalah permusuhan, pertentangan, atau kekuasaan. Permusuhan ini yang merupakan tambahan bagi tubuh tidak mempunyai kuantitas atau ukuran. Namun demikian, ia diketahui oleh suatu tubuh yang terukur. Karenanya, dengan cara ini, argumen yang ada tak kurang problematis dibanding argumen sebelumnya.

Apabila seseorang berkata:

Mengapa Anda tidak menyerang balik argumen-argumen ini dengan mengatakan bahwa pengetahuan berada di dalam suatu substansi yang tak dapat dibagi-bagi (atom individual) meskipun ia menempati ruang?

Kami akan menjawab:

Teori tentang atom individual berhubungan dengan matematika dan penjelasan tentang atom individual memerlukan diskusi yang panjang. Di samping itu, teori itu pun tidak akan dapat menghilangkan semua kerumitan. Karena mau tidak mau kekuasaan dan kehendak harus juga berada di dalam atom individual. Perbuatan manusia tak dapat diketahui tanpa kekuasaan dan kehendak. Kekuasaan untuk menulis ada di tangan dan jari-jari. Tetapi pengetahuan tentangnya tidak berada di tangan. Karena dengan terpotongnya tangan, pengetahuan tidak hilang. Kehendak pun tidak di tangan. Sebab seseorang dapat berkehendak untuk menulis, meskipun tangannya lumpuh. Apabila dalam keadaan tersebut, seseorang tidak bisa menulis, halangan itu diatributkan pada tidak adanya kekuasaan, bukan pada tidak adanya kehendak.

KETIGA

Apabila pengetahuan berada pada bagian dari tubuh, maka bagian itu-yang berbeda dari semua bagian-bagian lain dari tubuh manusia-akan merupakan entitas yang mengetahui (*'alim*). Tetapi manusia disebut seorang yang mengetahui (*'alim*), dan kapasitas sebagai yang mengetahui (*'alimiyyah*) merupakan sifat

bagi dirinya secara utuh, tidak merupakan sifat bagi suatu bagian tertentu dari tubuhnya.

Ini adalah hal yang lucu. Sebab manusia juga disebut orang yang melihat, mendengar, dan yang merasa. Atribut-atribut ini juga disandangkan pada binatang. Hal itu tidak menunjukkan bahwa persepsi indriawi tidak berada di dalam tubuh. Tapi merupakan jenis pembolehan dalam penggunaan kata. Misalnya, dikatakan: "Dia berada di Baghdad." Meskipun orang itu secara aktual hanya berada di satu bagian dari Baghdad, tidak pada keseluruhan Baghdad. Tetapi dia dihubungkan dengan keseluruhan kata Baghdad tersebut.

KEEMPAT

Apabila pengetahuan berada di bagian tertentu dari tubuh, katakanlah di hati atau otak, maka akan mungkin bagi lawannya (kebodohan) untuk berada di bagian lain dari hati atau otak. Lalu seseorang dapat menjadi "yang mengetahui" atau "yang tidak tahu" dalam waktu yang bersamaan dan terkait dengan hal yang sama. Karena hal seperti itu mustahil, maka jelas bahwa substratum pengetahuan itu juga adalah substratum kebodohan. Mustahil dua hal yang bertentangan akan ada di dalam substratum ini. Apabila ia dapat dibagi-bagi, eksistensi pengetahuan pada satu bagian dan eksistensi kebodohan di bagian lain akan tidak mustahil. Karena dua hal bertentangan yang berada di dua tempat yang berbeda tidak eksklusif secara mutual. Misalnya, warna campuran yang terdiri dari warnawarna yang berbeda pada seekor kuda yang sama, tetapi di tempat yang berbeda-beda. Demikian juga kehitaman dan keputihan berada di sebuah mata yang sama, tetapi di bagian-bagiannya yang berbeda.

Hal ini tidak harus demikian dalam hal indra. Sebab persepsipersepsi indra tidak mempunyai kontradiksi-kontradiksi. Tapi ia hanya kadang-kadang mengetahui dan kandang-kadang tidak. Dan di antara dua keadaan itu terdapat antitesa wujud dan tidak wujud (*being* dan *non-being*). Mau tidak mau, harus kami katakan bahwa seseorang dapat mengetahui dengan salah satu dari bagian-bagian organ tubuhnya, seperti mata atau telinga, dan tidak dengan keseluruhan tubuh. Tidak ada kontradiksi yang terkandung di dalam pernyataan tersebut.

Pernyataan ini tidak dapat digantikan dengan pernyataan Anda bahwa kapasitas sebagai "yang mengetahui" bertentangan dengan kapasitas sebagai "yang bodoh", sedang ketetapannya berlaku pada tubuh secara keseluruhan. Karena mustahil bahwa ketetapan (*hukm*) itu harus direferensikan kepada sesuatu hal selain substratum dari sebab keputusan. Maka "yang mengetahui" adalah substratum di mana pengetahuan berada. Apabila sebutan itu diberikan kepada keseluruhan dari tempat di mana substratum merupakan bagiannya, maka akan menjadi penggunaan kata yang metaforik. Misalnya, seseorang dikatakan berada di Baghdad. Padahal dia hanya berada di sebagian dari Baghdad. Demikian pula, seseorang dikatakan sebagai "yang melihat", meskipun kenyataannya ketetapan penglihatan tidak berlaku pada tangan atau kaki, tetapi hanya mengacu pada mata secara eksklusif. Pertentangan antara ketetapan-ketetapan itu bagaikan pertentangan antara sebab-sebabnya. Karena ketetapanketetapan secara eksklusif mengacu kepada substratum sebab-sebab.

Pendapat ini tidak dapat disalahkan oleh perkataan seseorang bahwa substratum pada manusia yang mempunyai kemampuan untuk menerima pengetahuan dan kebodohan

adalah sama, dan bahwa pengetahuan serta kebodohan datang padanya sebagai sesuatu yang bertentangan. Sebab Anda telah mengatakan bahwa setiap tubuh yang hidup mampu menerima pengetahuan dan kebodohan. Anda tidak menetapkan syarat lain kecuali kehidupan. Dan menurut Anda, seluruh bagian-bagian tubuh adalah sama dalam menerima pengetahuan.

Sanggahan

Pandangan ini bisa berbalik menyerang Anda dalam persoalan libido, kerinduan, dan kehendak. Karena hal-hal ini dimiliki oleh binatang dan manusia serta terpasang pada tubuh-tubuh. Mustahil bahwa seekor binatang atau seorang manusia akan membenci apa yang dicintainya, sehingga terkumpul pada dirinya kebencian dan kecintaan pada hal yang serupa, sehingga kebencian bertempat di satu substratum dan kecintaan bertempat di substratum yang lain. Tetapi ini tidak membuktikan bahwa kebencian dan kecintaan tidak berada di dalam tubuh. Alasan mengapa kombinasi sifat-sifat tersebut mustahil adalah bahwa, meskipun jumlah dari fakultasfakultas ini banyak, dan mereka didistribusikan di antara organ-organ yang berbeda-beda, mereka terikat bersama oleh satu ikatan, yaitu ikatan jiwa. Ikatan ini ada pada diri manusia juga pada binatang. Maka dengan ikatan yang mengikat mereka secara bersama, mustahil bagi fakultas-fakultas yang berbeda-beda untuk memperoleh hubungan hubungan yang-dengan referensi pada ikatan tersebuteksklusif secara mutual. Tetapi ini tidak membuktikan bahwa jiwa tidak terpasang pada tubuh, sebagaimana juga pada binatang.

KELIMA

Apabila akal mengetahui hal-hal yang masuk akal (*ma'qulat*) dengan alat-alat atau organ-organ tubuh, ia tidak akan mengetahui dirinya sendiri. Tetapi *naqid at-tali* (pernyataan kedua) adalah mustahil. Sebab akal tidak mengetahui dirinya sendiri. Dengan demikian *naqid al-muqaddam* (pernyataan pertama) juga harus mustahil.

Kami akan mengatakan:

Tak diragukan bahwa *naqid al-muqaddam* dihasilkan dari kesimpulan yang diperoleh dari interpelasi (*istisna*) *naqid at-tali.* Tetapi ini hanya terjadi apabila terbukti bahwa tidak ada hubungan yang harus ada antara *at-tali* dan *al-muqaddam*. Kini, di dalam argumen Anda, tidak jelas apakah hubungan antara keduanya adalah niscaya. Bagaimanakah Anda akan membuktikannya?

Jika dikatakan:

Argumennya adalah bahwa dengan berada di dalam tubuh, penglihatan (*ibsar)* tidak berhubungan dengan penglihatan, pandangan tidak terlihat dan pendengaran tidak terdengar. Demikian juga seluruh indra yang lain. Maka apabila akal juga hanya dapat mengetahui melalui suatu organ tubuh, ia tidak akan mengetahui dirinya sendiri. Tetapi sebenarnya, akal mengetahui dirinya, sebagaimana ia mengetahui apa yang selain dirinya. Setiap orang dari kita mengetahui dirinya sendiri sebagaimana dia mengetahui yang lain. Kami juga mengetahui bahwa kami mengetahui diri kami sendiri serta yang lain.

Kami akan menjawab:

Yang Anda sebutkan tidak bisa dibenarkan, berdasarkan dua alasan.

Pertama, menurut kami, tidak menutup kemungkinan bagi penglihatan untuk berhubungan dengan dirinya sendiri, sehingga menjadi penglihatan bagi yang lain serta bagi dirinya sendiri, sebagaimana pengetahuan yang dimiliki oleh seseorang di antara kita adalah pengetahuan tentang yang lain serta tentang dirinya sendiri. Meskipun hal tersebut bertentangan dengan kebiasaan yang berlaku, namun kami menerima kemungkinan untuk keluar dari kebiasaan itu.

Alasan kedua justru lebih kuat. Kami menerima kemustahilan persepsi diri ini dalam hal indra-indra. Tetapi mengapa Anda katakan bahwa apabila hal itu tak dapat diaplikasikan pada sebagian dari indra, maka dianggap tidak dapat diaplikasikan pada sebagian yang lain? Apa sulitnya untuk memercayai bahwa keputusan tentang indra-indra sehubungan dengan persepsi dapat berbeda dari satu hal ke hal yang lain, meskipun semua indra sama-sama merupakan organ fisik? Kenyataannya, penglihatan dan sentuhan berbeda. Karena persepsi faktual tidak diperlukan sampai ada kontak antara objek dan organ sentuh. Demikian pula halnya dengan indra rasa. Sedangkan bagi penglihatan hal itu berbeda. Adanya jarak dalam kontak mata dengan benda merupakan syarat bagi persepsi visual, sehingga apabila mata tertutup, warna kelopak mata tak terlihat karena kontak langsungnya dengan organ penglihatan.

Perbedaan antara penglihatan dan sentuhan ini tidak membuat keduanya berbeda dalam hal ketergantungan pada tubuh. Maka tidak diragukan bahwa di dalam indra fisik terdapat sesuatu yang disebut akal. Ia berbeda dengan lainnya, bahwa ia mengetahui dirinya sendiri.

‘KEENAM

Mereka mengatakan bahwa kalau akal mengetahui suatu organ fisik seperti indra penglihatan, maka seperti indra-indra yang lain, ia tidak akan dapat mengetahui organ itu. Tetapi ternyata, ia mengetahui otak, hati atau apa saja yang disebut organ. Ini menunjukkan bahwa akal tidak mempunyai organ atau substratum. Sebab kalau tidak, ia tidak akan dapat mengetahuinya.

Sanggahan:

Sanggahan kami kepada argumen ini sama seperti yang sebelumnya. Tidak diragukan bahwa penglihatan mengetahui substratumnya sendiri meskipun di sini timbul persoalan tentang apa yang berjalan menurut biasanya.

Atau akan kami katakan, seperti sebelumnya, mengapa mustahil bagi indra-indra untuk berbeda dalam pengertian ini, meskipun semuanya terpasang pada tubuh? Mengapa Anda katakan bahwa tidak ada suatu pun yang ada pada tubuh dapat mengetahui substratum fisiknya? Mengapa Anda membuat suatu keputusan universal yang didasarkan pada hal-hal partikular (*juz'iyyat*)?

Ini merupakan prosedur yang disepakati kesalahannya. Logika memberi tahu kita agar menetapkan yang universal dari sebab pertikular atau partikularia yang berjumlah banyak. Misalnya, dipercaya bahwa setiap binatang menggerakkan rahang bawahnya ketika makan. Kesimpulan ini dibuat karena, melalui observasi induktif terhadap binatang binatang, kita temukan bahwa semua binatang yang kita lihat sama-sama menggerakkan rahang bawahnya. Hal itu terjadi karena kelalaian kita akan fakta bahwa buaya menggerakkan rahang atasnya ketika makan.

Para filsuf hanya memerhatikan kelima indra melalui observasi induktif. Dengan mendapatkan indra-indra ini terdiri dari suatu segi tertentu, mereka pun menetapkan suatu keputusan atas semua indra. Namun, barangkali, akal adalah jenis indra yang mempunyai hubungan yang sama pada semua indra-indra yang lain sebagaimana buaya pada semua binatang yang lain. Karenanya, berdasar pandangan ini, indra-indra-meskipun bersifat fisik secara umum-akan dapat dibagi-bagi ke dalam (1) yang dapat mengetahui dan (2) yang tidak dapat mengetahui substratum. Kenyataannya indra-indra telah dibagi-bagi ke dalam (1) yang mengetahui objek indra ketika objek itu tidak ada hubungannya dengan indra itu (seperti penglihatan), dan (2) yang tidak mengetahui sampai pada kontak tertentu (seperti, indra rasa dan sentuh).

Deskripsi yang diberikan oleh para filsuf tidak bisa menumbuhkan keyakinan, betapa pun pendapatnya masuk akal.

Jika dikatakan:

Kami tidak hanya berpedoman pada observasi induktif inderawi, tetapi juga pada argumen rasional (*burhan*). Kami

katakan bahwa jika hati atau otak adalah jiwa manusia, maka manusia tidak akan tidak mengetahuinya atau kehilangan persepsi tentangnya. Tapi ia akan selalu mengetahuinya, sebagaimana ia tidak pernah lepas dari persepsi tentang diri. Esensi (*zat*) seseorang tidak akan pernah tidak tahu terhadap esensi diri orang tersebut. Justru ia akan selalu mengafirmasi dirinya di dalam dirinya. Tetapi selama tidak mendengar pembicaraan tentang hati atau otak atau memerhatikan orang lain secara anatomis, orang tidak akan pernah mengetahui dan menyakini eksistensinya. Maka jika akal berada dalam tubuh, maka seharusnya ia bisa mengetahui tubuh selamanya (Jika ia tidak disamakan dengan indra, artinya ia bisa mengetahui dirinya) atau tidak mengetahuinya sama sekali (jika dianggap sama dengan indra yang lain yang tidak bisa mengetahui dirinya sendiri). Tetapi tak ada yang benar dari kedua alternatif ini. Karena kadang-kadang sebuah organ tubuh bisa diketahui, kadang-kadang tidak.

Hal ini dapat diverifikasi sebagai berikut: persepsi (*idrak*) yang berada di dalam suatu substratum mengetahui substratum itu karena adanya hubungan (*nisbah*) antara keduanya. Tak dapat dibayangkan bahwa persepsi mempumyai hubungan lain pada substratum itu selain hubungan bertempatnya ia di dalam substratum itu. Tapi, jika hubungan ini tidak cukup, ia tidak akan pernah mengetahui substratum, sejauh ia bisa tidak mempunyai hubungan lain dengan substratum daripada hubungan keberadaannya di dalam substratum itu, sebagaimana bisa ia mengetahui dirinya sendiri, ia akan mengetahui dirinya selama-lamanya, dan sama sekali tidak akan pernah lupa terhadapnya.

Kami akan menjawab:

Manusia selalu sadar akan dirinya sendiri dan tidak akan pernah lupa terhadapnya. Sebab dia sadar akan raganya (*jasad*) dan konstitusi tubuhnya (jisim). Memang, nama, bentuk atau figur hati tidak definit (tertentu) di dalam kesadarannya. Namun ia mengafirmasi dirinya sendiri sebagai fisik sehingga mengafirmasi dengan acuan pada pakaian-pakaian dan rumahnya. Tetapi diri yang disebut oleh para filsuf, tidak serupa dengan rumah atau pakaian-pakaian. Maka afirmasi terhadap dasar dari tubuh tidak dapat dipisahkan dari kesadaran diri. Jika seseorang lupa terhadap figur atau namanya, maka ia akan seperti kelupaannya pada substratum 'penciuman' (*syamm*), yaitu tonjolan di bagian depan otak yang menyerupai dua buah dada. Setiap orang tahu bahwa ia mengetahui penciuman dengan tubuhnya. Tetapi setiap orang tidak membuat figur atau bentuk definit dari substratum persepsi, meskipun dia tahu bahwa substratum itu lebih dekat pada kepala daripada punggung atau lebih dekat pada bagian dalam hidung daripada bagian dalam telinga. Demikian pula, manusia sadar akan dirinya sendiri dan mengetahui bahwa ego atau personalitas (*hawiyah*) dirinya yang membentuknya lebih dekat kepada hatinya daripada kepada kakinya. Sebab dia dapat mengandaikan kekekalan ego ketika kaki sudah tidak ada lagi. Tetapi dia tidak dapat mengandaikan keabadian ego ketika hati tidak ada.

Maka jelas bahwa pernyataan para filsuf bahwa kadang-kadang manusia sadar terhadap tubuhnya dan kadang-kadang tidak adalah tidak benar.

KETUJUH

Mereka menyatakan bahwa fakultas-fakultas perseptif (*alquwwah al-mudrikah*) yang mengetahui dengan organ-organ fisik dilelahkan oleh aktivitas-melakukan persepsi yang berkesinambungan. Sebab gerak yang berkesinambungan merusak tabiat tubuh dan membebaninya.

Demikian pula hal-hal yang kuat yang diketahui melalui pengerahan tenaga yang intens dapat melemahkan fakultas-fakultas ini, bahkan merusaknya sehingga tidak mampu lagi untuk mengetahui hal yang lebih lemah dan lebih lembut, seperti suatu yang keras bagi daya pendengaran atau sinar yang kuat bagi daya penglihatan. Kedua efek merusak itu membuat telinga atau mata tidak mampu untuk menangkap suara yang lemah atau hal yang terlihat sekejap. Bahkan orang yang telah mencicipi rasa manis luar biasa tidak akan mampu mengetahui rasa yang tingkat kemanisannya masih di bawahnya.

Sebaliknya mengenai fakultas rasional (*al-quwwah al-'aqliyyah*). Perhatiannya yang intens dan berkesinambungan terhadap objekobjek pemikiran (*ma'qulat*) tidak akan membuatnya lelah. Pengetahuan mengenai hal-hal yang lebih jelas-yang kebenarannya niscaya terbukti (*daruriyyah*)-dapat menguatkannya mengetahui hal-hal yang kurang jelas-hal-hal yang diketahui dengan pengetahuan inferensial. Jika pada suatu saat fakultas rasional menampakkan kelelahannya, itu karena ia telah menggunakan dan meminta bantuan fakultas imajinatif (*al-quwwah al-khayaliyyah*). Maka ia akan melemahkan organ fisik dari fakultas imajinatif sehingga organ itu tidak akan melayani akal lagi.

Inilah teknik serupa yang digunakan para filsuf sebelumnya. Kami akan mengajukan reafirmasi bahwa tidak diragukan bagi indra-indra fisik untuk berbeda-beda dalam hal ini. Apa yang ditetapkan oleh sebagian indra tidak harus ditetapkan juga oleh indra yang lain. Bahkan tidak mustahil terjadi perbedaan tangkapan antar indra, sehingga beberapa darinya dapat dilemahkan oleh satu bentuk gerak tertentu, sedang yang lain berada di suatu posisi yang justru dikuatkan yang bagaimana pun juga memberikan pengaruh atasnya. Dengan asumsi ini, berarti di sana ada sebab yang memperbarui kekuatan tubuh, tanpa merasakan adanya pengaruh di dalamnya.

Maka semua asumsi ini adalah mungkin. Sebab keputusan yang ditetapkan terhadap beberapa hal tidak harus berlaku pada semua hal.

KEDELAPAN

Para filsuf menyatakan bahwa bagian-bagian tubuh akan melemah dayanya-setelah mencapai pertumbuhan puncak dan tidak tumbuh lagi-ketika memasuki umur empat puluh dan seterusnya. Sejak saat itu hingga seterusnya, penglihatan atau fakultas fisik yang lain melemah lebih cepat daripada biasanya. Tetapi pada umumnya, fakultas rasional tumbuh menguat pada masa itu dan sesudahnya.

Kebiasaan ini tidak tertolak oleh fakta adanya kesulitan memahami objek-objek pemikiran (*ma'qulat*) ketika penyakit menyerang pada tubuh atau ketika kepikunan datang sebab ketuaan. Selama jelas bahwa fakultas rasional menguat bersama dengan melemahkan badan pada sementara keadaan, maka akan

jelas pula yang pertama adalah berdiri sendiri secara independen. Lalu meskipun di beberapa kondisi kekacauan fakultas rasional terjadi bersamaan dengan ke kacauan tubuh, itu tidak berarti bahwa yang pertama tergantung pada tubuh. Karena jika (di dalam silogisme hipotetis) konsekuen (*at-tali*) sendiri terinterpelasi, tidak ada kesimpulan yang bisa diperoleh. Dalam konteks ini kami akan mengatakan:

Apabila fakultas rasional berada di dalam tubuh, kelemahan tubuh akan melemahkannya tanpa kecuali.

- Tetapi konsekuen ini adalah sesuatu yang mustahil.
- Maka antiseden (*al-muqaddam*) menjadi mustahil.
- Tapi jika kami katakan bahwa konsekuen ada di dalam beberapa kasus, maka itu tidak mengharuskan agar antiseden ada.

Kemudian sebab dari (independensi fakultas rasional) adalah bahwa jiwa mempunyai suatu perbuatan dengan dirinya sendiri, bila tidak diganggu oleh, atau disibukkan dengan, suatu apa pun. Hakikatnya, secara umum, jiwa mempunyai dua fungsi: yang satu berhubungan dengan tubuh (mencakup arah atau kontrol terhadapnya), dan yang lain berhubungan dengan prinsip-prinsip dan esensinya (menyangkut pengertian terhadap hal-hal yang dapat dipikirkan [*ma'qulat*]). Kedua fungsi ini eksklusif secara mutual (*mumtani*) dan bertentangan satu sama lain (*muta'anid*). Maka jika jiwa disibukkan dengan satu hal, maka ia dibelokkan dari yang lain. Mustahil baginya untuk memadukan keduanya.

Hal-hal yang dapat menyibukkannya yang datang dari fisik meliputi sensasi, imajinasi, hasrat, kemarahan, ketakutan,

kegelisahan, dan penyakit. Ketika Anda mulai berpikir tentang hal-hal yang dapat dipikirkan, efek dari semua hal yang membelokkan ini, pada Anda, tetap terhalang. Seringkali, sensasi saja menghalangi pengertian akan hal-hal yang dapat dipikirkan, meskipun organ akal tidak menderita sakit atau esensinya tidak kacau. Sebab dari semua itu adalah kesibukan jiwa dengan satu fungsi dengan mengorbankan fungsi yang lain. Karena itu, fungsi intelektual terganggu ketika muncul rasa sakit, menjangkitnya suatu penyakit dan timbulnya rasa takut. Sebab semuanya itu adalah penyakit di dalam otak.

Bagaimana perbuatan-perbuatan jiwa pada dua arah yang berbeda dapat secara mutual eksklusif? Sebab eksklusif mutual (*tamannu*') timbul dari multiplisitas bahkan pada satu dan arah yang sama. Misalnya, rasa takut membuat seseorang lupa rasa sakit, hasrat keinginan membuatnya lupa marah dan penyelidikan terhadap satu hal yang dipikirkan membuatnya lupa pada objek pemikiran lainnya.

Suatu indikasi bahwa rasa sakit yang menimpa tubuh' tidak memengaruhi substratum kognisi adalah ketika seseorang kembali sehat, maka dia tidak perlu mempelajari pengetahuan-pengetahuan yang sebelumnya. Sebaliknya, keseluruhan jiwanya kembali seperti semula. Karenanya, semua pengetahuan yang dimiliki sebelumnya datang kembali tanpa perlu belajar lagi.

***

Sanggahannya kami dapat mengatakan:

Bertambah atau berkurangnya fakultas-fakultas adalah karena sebab-sebab yang tak terhitung banyaknya. Sebagian

fakultas tumbuh lebih kuat pada umur awal, sedangkan yang lain di umur pertengahan, dan yang lainnya lagi di umur akhir. Klasifikasi ini juga berlaku pada akal. Para filsuf hanya dapat mengklaim suatu pengetahuan tentang sebab-sebab bertambah dan berkurangnya fakultas dalam kerangka kebiasaan atau fenomena umumnya.

Bukan sesuatu yang mustahil-meskipun sama dalam hal subsistensi tubuh-bahwa penglihatan dan penciuman berbeda-beda satu sama lain. Perbedaan ini dapat timbul di dalam indra penciuman yang tumbuh menguat setelah umur empat puluh tahun, sedangkan indra penglihatan bisa melemah. Kenyataannya, fakultas-fakultas ini berbeda pada binatang-binatang. Beberapa binatang mempunyai indra penciuman yang kuat, sedangkan yang lain mempunyai indra pendengaran yang kuat, dan yang lain mempunyai penglihatan yang begitu kuat. Perbedaan-perbedaan tersebut timbul dari konstitusikonstitusi binatang yang berbeda. Dan mustahil untuk memberikan penjelasan luas tentang perbedaan konstitusi itu.

Maka bukan tidak masuk akal untuk menyatakan bahwa konstitusi-konstitusi organ indra berbeda-beda di antara individu individu dari satu keadaan ke keadaan yang lain. Salah satu alasan mengapa lemahnya penglihatan mendahului lemahnya akal barangkali karena penglihatan lebih dahulu mulai beraktivitas daripada akal. Aktivitas penglihatan dimulai sejak saat paling awal dari kehidupan, sedangkan akal baru matang pada umur lima belas tahun atau bahkan lebih, sebagaimana banyak kita lihat pada banyak orang. Demikian juga bisa dikatakan bahwa uban pada rambut kepala lebih awal daripada jenggot, karena rambut kepala tumbuh lebih awal.

Orang yang hendak berbicara panjang lebar tentang sebab-sebab ini dan tidak mau mengembalikan persoalan-persoalan ini pada kerangka kebiasaan, ia tidak akan mungkin mendasarkan pengetahuan yang dapat diandalkan atas dasar fakta-fakta tersebut. Karena hipotesa-hipotesa mengenai sebab-sebab bagi kuat dan lemahnya fakultas-fakultas itu tak terhitung jumlahnya. Menyandarkan diri hanya pada salah satu dari fakultas-fakultas itu-seperti dilakukan para filsuf-tidak bisa membentuk keyakinan.

KESEMBILAN

Bagaimana manusia bisa menjadi istilah bagi tubuh dengan aksiden-aksidennya? Tubuh-tubuh itu mengalami perusakan terusmenerus. Apa yang hilang darinya karena rusak diperbaiki kembali oleh makanan. Sehingga kita melihat seorang bayi yang lepas dari ibunya, ia jatuh sakit dan kurus. Setelah itu, ia mengamuk dan tumbuh. Lalu tidak menutup kemungkinan untuk mengatakan bahwa tidak ada yang tersisa padanya, setelah umur empat puluh, sesuatu dari bagian-bagian yang dimilikinya ketika bayi, saat berpisah dari ibunya. Bahkan wujudnya yang pertama hanyalah berupa bagianbagian dari sperma. Tetapi pada tahap umurnya yang lebih lanjut, tidak ada setetes sperma pun yang tersisa padanya. Sebab semua bagian-bagian itu telah lenyap dan digantikan oleh unsur yang lainnya. Karenanya, tubuh yang "ini" bukanlah tubuh yang "itu". Dan kita katakan bahwa "manusia ini" adalah identik dengan "manusia itu", dan bahwa pengetahuan-pengetahuan yang diperolehnya pada masa kanak-kanak masih tetap ada padanya, meskipun semua bagian fisiknya telah berubah dan berganti. Ini menunjukkan bahwa eksistensi jiwa lain dari tubuh, dan bahwa tubuh adalah alat bagi jiwa.

Sanggahan

Hipotesa-hipotesa ini menjadi tidak valid dalam konteks dunia binatang dan tetumbuhan, jika keadaan awal (muda) dan akhir (tua) dari wujudnya diperbandingkan. Sebagaimana manusia dikatakan sama, maka binatang dan tetumbuhan juga sama sebagaimana adanya dahulu. Dan hal ini tidak membuktikan bahwa binatang atau tetumbuhan mempunyai eksistensi yang lain daripada fisikalnya.

Kemudian, ingatan atas bentuk-bentuk yang diimajinasikan menyanggah apa yang telah dikatakan para filsuf tentang pengetahuan. Karena bentuk-bentuk yang diimajinasikan tetap ada sejak dari masa kanak-kanak hingga usia lanjut, meskipun semua bagian otak telah berubah. Apabila di sini para filsuf menyatakan bahwa semua bagian otak tidak berubah, maka demikian pula seluruh bagian hati. Karena hati dan otak sama-sama fisik. Dalam hal ini, bagaimana dibayangkan bahwa keseluruhan tubuh menjadi mungkin untuk berubah?

Kami bahkan hendak mengatakan bahwa meskipun manusia hidup seratus tahun, misalnya, tentu masih ada sisa bagian-bagian sperma (bapak-ibunya), sekecil apa pun. Ia tidak akan bisa lenyap total. Sebab manusia adalah berdasarkan sesuatu yang telah ada pada dirinya. Keadaannya tidak berbeda dari keadaan sebuah pohon atau seekor kuda yang tetap ada pada tingkat ini sama seperti pada tingkat itu. Maka, meskipun terjadi banyak kerusakan dan perubahan, bagian-bagian sperma (sebagai bahan asal) akan tetap adanya.

Ilustrasinya sebagai berikut. Tuangkan semangkuk air ke dalam sebuah tempat. Kemudiaan tuangkan air yang lain sehingga keduanya bercampur. Ambillah semangkuk darinya

dan tuangkan lagi ke dalamnya. Sekali lagi, ambil semangkuk darinya, dan tuangkan yang lain ke dalamnya. Demikian, lakukan sampai seribu kali. Maka pada terakhir kalinya, kita akan dapat menetapkan bahwa bagian dari air yang pertama tetap ada (di dalam tempat air itu), dan bahwa apa yang diambil dari mangkuk itu tidak lain kecuali merupakan bagian dari air pertama yang ada di dalamnya. Karena air yang pertama ada di dalam air yang kedua, dan air yang ketiga merupakan bagian dari air yang kedua, air yang keempat adalah bagian dari air yang ketiga, dan begitu seterusnya hingga yang terakhir.

Berdasar prinsip mereka inilah saya menyimpulkan. Sebab mereka menerima kemungkinan pembagian tubuh-tubuh tanpa batas. Maka penyerapan makanan ke dalam tubuh di satu segi, dan kehancuran bagian-bagiannya di segi lain, dapat dibandingkan dengan penuangan air ke dalam sebuah tempat dan pengosongan air darinya.

KESEPULUH

Fakultas rasional dapat memahami "universalia-universalia umum yang rasional" (*al-kulliyyat al-'ammah al-'aqliyyah*) atau "keadaan-keadaan" (*ahwal*) menurut istilah ahli kalam. Ia mengetahui manusia absolut yang abstrak (*mutlaq*), sedangkan manusia tertentu secara personal diketahui oleh indra. Manusia absolut dan abstrak bukanlah diri orang tertentu yang dapat kita saksikan. Karena diri orang yang dapat diamati berada pada suatu tempat tertentu, mempunyai warna tertentu, ukuran tertentu, dan posisi tertentu. Sedang manusia absolut yang abstrak bebas dari semua itu. Ia meliputi semua yang termasuk ke dalam kategori atau istilah 'manusia', bahkan juga manusia yang mungkin eksistensinya

di masa mendatang (belum ada sekarang). Lebih lanjut, kalau pun manusia telah habis sama sekali, hakikat manusia-yang bebas dari sifat-sifat tertentu-tetap ada di dalam dunia akal yang terlepas dari berbagai spesifikasi tersebut. Demikian pula segala objek tertentu lainnya yang teramati oleh indra-indra. Karena akal mengabstraksi-dari indra-indra itu-realitas universal yang bebas dari materi dan posisi. Sifat-sifat realitas universal dapat dibagi ke dalam: (1) sifat-sifat esensial (*zati*), seperti korporealitas (*jismiyyah*) bagi tumbuh-tumbuhan dan binatang atau animalitas (*hayawaniyah*) bagi manusia-dan (b) sifat-sifat aksidental (*'aradi*), seperti sifat putih (*bayad*) atau sifat panjang (*tul*) bagi manusia atau pohon. Kita memutuskan karakter esensial atau aksidental sifat-sifat ini dengan bersandar pada genus-yaitu, manusia, pohon atau apa saja yang dapat dipersepsi, tidak bersandar pada objek tertentu yang teramati oleh indra.

Ini menunjukkan bahwa hal universal yang bebas dari semua asosiasi indriawi adalah objek bagi akal, di mana ia berada. Hal universal yang dapat dipikirkan (*al-kulli al-ma'qul*) ini tidak bisa ditunjuk (sebab tidak memiliki dimensi), non-lokal atau tidak berposisi dan tidak dapat diukur (karena tidak memiliki kuantitas). Hal universal yang dapat dipersepsikan itu dapat memperoleh karakter non-lokalnya dan karakter immaterialnya dari:

Sesuatu yang diuniversalisasi (sesuatu yang membentuk hal universal). Tetapi ini mustahil. Karena sesuatu yang teruniversalisasi memiliki dimensi (*wada*), posisi ('*ayn*) dan kuantitas (*miqdar*) tertentu.

Atau dari sesuatu yang merumuskan universalisasi, yaitu jiwa rasional (*nafs 'aqilah*). Maka jiwa harus non-lokal, tidak bisa

ditunjuk dan tidak terkuantifikasi. Jika tidak, artinya jika jiwa mempunyai hal-hal ini, maka apa yang ada di dalam jiwa akan memiliki hal-hal itu pula.

Sanggahan

Hal universal yang Anda letakkan di dalam akal tidak dapat diterima. Yang bisa ditempatkan di dalam akal hanyalah hal yang dapat ditempatkan dalam indra. Bedanya, di dalam indra ia hadir sebagai keseluruhan (*majmu*) yang tidak dapat dianalisis, sedangkan akal dapat menganalisisnya.

Ketika dilakukan analisis, maka objeknya yang terisolasi dari asosiasi-asosiasinya (*al-mufrad bi qara'inihi*) di dalam akal tetap seperti yang tidak terisolasi dari asosiasi-asosiasinya, dalam keberadaannya sebagai sesuatu yang partikular. Hanya saja, bedanya, sesuatu yang ada di dalam akal dapat disesuaikan dengan objek yang dipikirkan (hal eksternal yang dapat dipersepsi bentuk dan analisisnya) dan dengan semua hal lain yang sejenisnya. Maka objek yang teranalisis dan lepas dari asosiasi-asosiasinya adalah sesuatu yang universal (*kulli*) dalam pengertian ini. Artinya, di dalam akal terdapat bentuk dari sesuatu yang dipikirkan yang telah terisolasi dari asosiasi asosiasinya, yang pertama kali diketahui oleh indra. Dan bahwa hubungan bentuk ini dengan semua unit genus tersebut adalah satu hubungan dan serupa. Maka, apabila setelah melihat manusia, seseorang melihat manusia yang lain, maka dalam pikirannya tidak muncul bentuk baru, seperti ketika seseorang melihat seekor kuda setelah melihat seorang manusia, yang menimbulkan dua bentuk yang berbeda.

Hal tersebut semata-mata terjadi dalam sensasi-sensasi. Ketika seseorang melihat air, suatu bentuk terwujud di dalam

imajinasinya. Kemudian dia melihat darah, bentuk yang lain terwujud di dalam imajinasinya juga. Tetapi kalau dia melihat air yang lain (selain air yang dilihat sebelumnya), tidak muncul bentuk baru. Tapi bentuk yang telah terpasang pada imajinasinya akan mewakili setiap unit air individual-partikular. Karena itu, bentuk-bentuk tersebut sering diasumsikan sebagai sesuatu yang universal dalam pengertian ini. Demikian pula, ketika seseorang melihat sebuah tangan, muncul di dalam imajinasi dan akalnya bentuk dan posisi bagian-bagian tangan yang dihubungkan satu dengan yang lain berupa pemekaran telapak tangan, pembagian ke dalam jari-jari, ujung jari-jari di kuku-kuku, bahkan ukuran tangan, warnanya, dan sebagainya. Maka ketika dia melihat tangan lain persis seperti tangan yang pertama, tidak muncul bentuk baru yang berbeda dengan bentuk tangan sebelumnya. Bahkan pengamatan yang kedua tidak berpengaruh dalam memberikan sesuatu yang baru pada imajinasinya, sebagaimana pengamatan terhadap air lain di tempat yang sama dan dengan ukuran yang sama tidak akan memberikan persepsi bentuk baru. Tetapi ketika dia melihat tangan lain yang berbeda warna atau ukurannya dari tangan yang pertama, maka ia akan melahirkan bentuk yang baru, yaitu bentuk warna dan ukuran yang baru. Tetapi tidak melahirkan bentuk tangan yang baru. Sebab tangan yang lebih kecil atau yang hitam memiliki bagian-bagian yang sama dengan tangan yang lebih besar atau yang putih. Keduanya hanya berbeda warna dan ukurannya. Maka apa yang umum (*musyarakah*) ada pada dua tangan tidak melahirkan bentuk baru. Sebab bentuk yang satu identik dengan yang lain. Hanya sesuatu yang ada pada tangan kedua yang berbeda dari tangan yang pertama saja yang akan menimbulkan bentuk baru.

Inilah arti dari universalia (*al-kulli*) di dalam akal dan indra. Ketika akal mengetahui bentuk tubuh seekor binatang, ia tidak memperoleh bentuk baru dari mengetahui bentuk pohon yang bersifat korporeal (*jismiyyah*), sebagaimana imaji tidak memperoleh bentuk baru dari persepsi terhadap dua air pada dua saat yang berbeda, atau secara umum tidak ada bentuk baru yang diperoleh dari persepsi akan dua hal yang persis sama. Pengertian terhadap hal universal ini tidak memberikan dasar bagi afirmasi terhadap hal yang universal yang secara mutlak non-lokal.

Sering sekali keputusan akal menunjukkan kemungkinan adanya sesuatu yang non-lokal dan tidak dapat ditunjuk. Seperti putusannya terhadap adanya pencipta alam. Tapi dari mana datangnya ide bahwa eksistensi akal di dalam tubuh tidak bisa dibayangkan? Dalam hal pencipta, apa yang diabstraksi dari materi menjadi sesuatu dapat dipikirkan pada dirinya sendiri (*al-ma'qul bi nafsih*), terlepas dari akal ('*aql*) dan orang yang berakal ('*aqil*). Artinya, ia disebut *ma'qul* dengan menimbang esensinya, bukan dengan mempertimbangkan eksistensinya dalam akal orang yang melakukan abstraksi. Tetapi bagi sesuatu hal lain yang mempunyai dasar di dalam materi, maka penjelasannya adalah seperti yang telah kami berikan sebelumnya.

MASALAH KESEMBILAN BELAS: Tesis Para Filsuf Bahwa Jiwa Manusia Abadi Dan Mustahil Tiada Setelah Bereksistensi, Tidak Bisa Dibayangkan Kehancurannya

Untuk tesis ini para filsuf mendasarkan diri pada dua argumen:

PERTAMA

LENYAPNYA jiwa tidak lepas dari: (a) kematian tubuh, (b) terjadinya lawan jiwa yang datang untuk menggantikan posisinya, atau (c) kekuasaan zat yang berkuasa.

Tidak benar bahwa jiwa dapat lenyap karena kematian tubuh. Sebab tubuh bukan substratum jiwa. Namun ia hanyalah instrumen yang dipergunakan oleh jiwa dengan perantaraan fakultas-fakultas yang terdapat di dalam tubuh. Kehancuran instrumen tidak menuntut kehancuran pengguna instrumen tersebut, kecuali pengguna itu bertempat di dalamnya atau terpasang padanya, seperti jiwa binatang atau fakultas-fakultas jasmani.

Dan karena jiwa mempunyai dua tindakan: (1) memerlukan bantuan atau bekerja sama dengan instrumen, dan (2) tidak memerlukan bantuan instrumen atau tidak perlu bekerja sama dengannya.

Yang pertama contohnya imajinasi, sensasi, hasrat atau kemarahan. Semuanya jelas akan rusak ketika tubuh rusak dan tentu akan menguat bila tubuh menguat.

Yang kedua contohnya adalah tindakan jiwa dengan dirinya sendiri tanpa bantuan atau kerja sama dengan tubuh. Misalnya pengetahuan atau kognisi akan hal-hal terpikirkan yang tidak terkait dengan materi terbentuk tanpa bantuan tubuh. Selama jiwa merupakan "yang mengetahui" (*mudrik*) akan hal-hal yang dipikirkan (*ma'qulat*), ia tidak memerlukan tubuh sama sekali. Sebaliknya, kesibukannya dengan tubuh menghalangi perhatiannya dari objek-objek yang dapat dipikirkan (*ma'qulat*). Selama tindakan dan eksistensi bukan merupakan tubuh, maka konstitusinya tidak bergantung pada tubuh.

Demikian juga tidak benar mengatakan bahwa jiwa bisa lenyap karena munculnya kebalikan atau lawannya. Karena substansi (*jawhar*) tidak mempunyai kebalikan. Yang bisa lenyap di dunia hanyalah aksiden dan bentuk yang bergantian melekat pada segala sesuatu . Bentuk air lenyap karena terjadinya kebalikannya yaitu bentuk udara. Tetapi materi yang merupakan substratum dari bentuk, secara mutlak tidak dapat lenyap. Dalam hal substansi yang tidak berada pada substratum, kelenyapan karena terjadinya kebalikan juga tak dapat dibayangkan. Sebab apa yang tidak berada di dalam substratum tidak mempunyai kebalikan, sedang kebalikan-kebalikan (*addad*) itu terjadi secara bergantian pada substratum yang sama.

Akhirnya, salah juga mengatakan bahwa jiwa dapat lenyap karena kekuasaan. Sebab '*adam* (non eksistensi) bukanlah sesuatu (*syay*), sehingga dapat terbayangkan kelenyapannya dengan kekuasaan.

Inilah inti apa yang mereka katakan tentang masalah keabadian eksistensi alam. Kami telah menetapkan masalah ini (dalil keempat para filsuf dalam masalah pertama) dan telah membicarakannya secara panjang lebar (di masalah kedua).

Sanggahan atasnya dari beberapa aspek:

Pertama, pandangan itu didasarkan pada tesis bahwa jiwa tidal menjadi mati karena kematian tubuh. Sebab jiwa tidak terdapat di dalam tubuh. Tesis itu didasarkan pada pandangan yang diambil oleh para filsuf di dalam masalah sebelumnya (dalam masalah kedelapan belas). Dan kami tidak bisa menerima pandangan tersebut.

Kedua, meskipun mereka tidak menganggap jiwa berada di dalam tubuh, tetapi terbukti bahwa ada suatu hubungan antara jiwa dan tubuh sehingga jiwa tidak terwujud kecuali dengan terwujudnya tubuh. Pendapat ini diterima oleh Ibn Sina dan beberapa pemikir lain yang memburu kebenaran melalui pemikiran bebas dan yang menyanggah tesis Plato bahwa jiwa itu kekal (*qadim*) dan bahwa hubungannya dengan tubuh bersifat aksidental. Pandangan mereka sebagai berikut:

''Apabila jiwa itu tunggal sebelum eksistensi tubuh-tubuh, bagaimana ia dapat terbagi-bagi? Pembagian sesuatu yang tidak mempunyai ukuran atau kuantitas tidak bisa diterima akal. Tapi apabila dinyatakan bahwa jiwa tidak dibagi-bagi, maka pernyataan ini akan tetap merupakan suatu pernyataan yang

absurd. Karena jelas, jiwa Zayd lain dari jiwa 'Amr. Apabila kedua-duanya adalah satu, pastilah pengetahuan-pengetahuan Zayd adalah juga pengetahuan-pengetahuan 'Amr. Sebab pengetahuan merupakan salah satu dari sifatsifat esensial jiwa, dan sifat-sifat esensial masuk ke dalam semua hubungan-hubungan esensi. Jika jiwa plural (tidak tunggal), apa yang menjadi sebab pluralitas tersebut? Sementara jiwa tidak menjadi plural sebab materi, tempat, waktu, atau sifat. Karena tidak ada sesuatu pun pada semuanya ini yang menuntut adanya perbedaan kualitas jiwa. Hal ini tidak sama seperti keadaan jiwa setelah kematian tubuh. Sebab menurut pendapat orang yang percaya akan imortalitas jiwa, jiwa yang lepas memiliki kualitas beragam, sejauh ia memperoleh suatu kecenderungan yang berbeda-beda dari tubuhnya. Tidak ada dua jiwa yang mempunyai kecenderungan sama. Karena kecenderungan-kecenderungan itu timbul dari karakter moral. Dan seperti fisiognomi eksternal (*al-khalq az-zahir*), karakter moral bagaimanapun tak pernah bisa sama. Sebab apabila karakter moral atau fisiognomi Zayd dan 'Amr sama, tentu sulit bagi kita membedakan antara Zayd dan 'Amr.

Oleh karena itu, dengan argumen ini terbukti bahwa jiwa adalah sesuatu yang memiliki awal, yaitu ketika sperma memasuki rahim, dan karena konstitusi fisiknya, sperma dipersiapkan menerima jiwa yang akan menjadi pengaturnya dan bahwa ia tidak menerima jiwa hanya karena ia adalah jiwa belaka. Sebab sering kali dua tetes sperma yang mencetak anak kembar sering tersedia di dalam satu rahim: dan disaat yang sama untuk menerima jiwa. Maka dua jiwa beremanasi-secara langsung atau melalui perantara-perantara-dari prinsip pertama untuk dihubungkan dengan tubuh-tubuh embrionik. Maka . jiwa tubuh "yang ini" tidak dapat menjadi pengatur tubuh "yang

itu", jiwa tubuh "yang itu" tidak dapat menjadi pengatur jiwa tubuh "yang ini". Hubungan khusus ini hanya dapat. timbul dari afinitas yang sama antara suatu jiwa tertentu dengan suatu tubuh tertentu. Sebab tanpa demikian, tubuh dari salah seorang anak kembar tidak akan bisa lebih cocok daripada tubuh yang lain untuk menerima jiwa tertentu ini. Karena di sana ada dua jiwa yang terwujud secara simultan dan ada dua tetes sperma yang sama-sama siap untuk dituju oleh jiwa.

Pertanyaan yang muncul kemudian, apa sebab afinitas khusus antara suatu jiwa tertentu dengan suatu tubuh tertentu? Jika afinitasnya adalah adanya jiwa yang terpasang pada tubuh, maka eliminasi tubuh akan mengeliminasi jiwa pula. Tetapi apabila ada sebab lain untuk menerangkan hubungan antara tubuh tertentu ini dan jiwa tertentu ini-sehingga hubungan itu merupakan suatu syarat bagi terwujudnya jiwa-maka bagaimana tidak diragukan bahwa setiap hubungan ini juga harus merupakan syarat bagi kekekalan jiwa? Karenanya, ketika hubungan ini diputuskan, jiwa akan lenyap. Dan eksistensinya tidak akan muncul kembali hingga Allah menyebabkan kemunculannya kembali dengan cara pembangkitan dan penyebaran kembali kehidupan, sebagaimana diajarkan agama dalam ajaran tentang Kiamat.

Jika dikatakan:

Hubungan antara jiwa dan tubuh timbul dari suatu kecenderungan alami atau kasih sayang instinktif yang diciptakan oleh Allah secara khusus di dalam jiwa untuk suatu. tubuh yang telah ditentukan. Kasih sayang ini menggambarkan jiwa hanya menyibukkan diri dengan tubuh yang telah ditentukan tanpa peduli dengan yang lainnya dan tak sedetik pun ia meninggalkan jiwa. Tapi ia terus menjaganya untuk menetap

di dalam tubuh tertentu, sehingga tidak ada tubuh lain yang menerima perhatiannya. Tetapi ini tidak mengharuskan jiwa hancur karena kehancuran tubuh yang mempunyai kasih sayang instinktif terhadapnya. Sering kali kasih sayang itu tetap abadi meskipun jiwa telah berpisah dari tubuh, apabila di dalam kehidupan, kesibukan jiwa dengan tubuh cukup kuat untuk memalingkan perhatiannya dari pengingkaran hasrat-hasrat dan dari penyelidikan ke dalam objek-objek pikiran (*ma'qulat*). Maka kasih sayang ini menyebabkan jiwa merasa sakit karena telah kehilangan instrumen menjadi objek kasih sayangnya.

Mengenai hubungan yang pasti antara, katakanlah, tubuh dan jiwa Zayd pada taraf pertama dari eksistensinya, jelas ia mempunyai suatu sebab yang dapat membuat jiwa dan tubuh sesuai satu sama lain. Maka tubuh yang dimaksud menjadi lebih cocok daripada tubuh lain untuk jiwa tersebut, karena adanya tambahan berupa kesesuaian antara keduanya. Maka hubungan khusus antara jiwa dan tubuh tersebut terwujud. Tetapi, mengetahui karakter yang pasti dari kesesuaian-kesesuaian itu adalah di luar kekuasaan manusia. Namun apabila kita gagal untuk menyingkap rinciannya secara detail, bukan berarti hal itu mesti mencabut keyakinan kita terhadap kebutuhan mendasar pada sebab yang menentukan hubungan tersebut. Ia pun tidak akan berdampak negatif atas pernyataan kita bahwa jiwa tidak mati karena kematian tubuh.

Kami akan menjawab:

Selama kesesuaian mutual (*munasabah*) antara jiwa dan tubuh tidak tampak pada kita, dunia menuntut hubungan yang pasti, maka tidak menutup kemungkinan bahwa *munasabah* yang tidak tampak ini berada dalam kondisi yang membuat imortalitas

jiwa bergantung pada imortalitas tubuh dan kehancuran tubuh menyebabkan kehancuran jiwa. Apa yang tidak tampak (*majhul*) tidak mungkin diputuskan apakah ia menuntut suatu interelasi yang seharusnya antara jiwa dan tubuh, atau tidak. Barang kali, hubungan an tara jiwa dan tubuh merupakan keharusan bagi eksistensi jiwa. Karenanya jiwa akan lenyap jika hubungan ini lenyap. Maka jelas tidak ada keyakinan atas argumen yang telah. dikemukakan oleh para filsuf.

Ketiga, bahwa tidak masuk mustahil menyatakan bahwa kehancuran jiwa disebabkan oleh kekuasaan Allah, sebagaimana secara kongklusif telah kami kemukakan di dalam masalah keabadian alam.

Keempat, bahwa kami tidak bisa menerima bahwa ketiga cara kehancuran yang Anda kemukakan tersebut menutup kemungkinan lain. Bagaimana Anda akan membuktikan bahwa kehancuran dengan suatu cara tertentu selain dari tiga cara tersebut tidak dapat dibayangkan? Pembagian ini, jika tidak berkuat pada negasi dan afirmasi, maka tidak menutup kemungkinan untuk ditambah dengan cara kehancuran keempat. Karenanya, barangkali kehancuran akan terjadi dengan cara yang keempat atau bahkan dengan cara yang kelima, yang lain daripada ketiga cara yang telah Anda sebutkan diatas. Anda membatasi jumlah sampai tiga tanpa didukung dengan argumen yang memadai.

Kedua (yang merupakan aliran utama mereka).

Mereka mengatakan bahwa kepunahan suatu substansi yang tidak terdapat di dalam suatu substratum (*mahal*) adalah mustahil Bahkan, entitas-entitas yang sederhana (*al-basit*) mutlak tidak akan punah.

Di dalam argumen ini, hal pertama yang dibuktikan ialah bahwa lenyapnya tubuh tidak mengharuskan punahnya jiwa. Alasannya telah dikemukakan di atas. Selanjutnya dikatakan bahwa mustahil bagi jiwa untuk lenyap karena sebab apa pun, selain kematian tubuh. Karena kalau sesuatu bisa hancur karena suatu sebab, maka ia mesti secara potensial telah mempunyai kehancuran sebelum kehancurannya secara aktual. Artinya kemungkinan punah mendahului kepunahan aktual, sebagaimana dalam hal suatu peristiwa temporal, kemungkinan eksistensi mendahului eksistensinya. Kemungkinan eksistensi (*imkan al-wujud*) disebut potensialitas eksistensi (*quwwah al wujud*) dan kemungkinan punah (*imkan al-'adam*) disebut potensialitas untuk hancur (*quwwah al fasad*). Sebagaimana kemungkinan bereksistensi adalah suatu sifat relatif yang tidak bisa berdiri sendiri tapi memerlukan sesuatu yang bisa menjadi sandaran, demikian pula kemungkinan untuk punah sesuatu yang bisa membuatnya menjadi kemungkinan. Karena itu, dikatakan bahwa setiap sesuatu yang temporal (*hadis*) membutuhkan suatu materi yang mendahului sebagai tempat bagi kemungkinan eksistensi sesuatu yang bersifat temporal atau tempat bagi kemungkinan potensial. Maka materi yang menjadi tempat potensialitas eksistensi adalah penerima eksistensi. Entitas yang menerima tidak identik dengan entitas yang diterima. Karena itu, penerima dan yang diterima ada secara bersama-sama di dalam waktu ketika entitas yang diterima bereksistensi. Maka demikian pula, bahwa penerima non eksistensi harus ada ketika non eksistensi terjadi, sehingga sesuatu tiada darinya, sebagaimana sesuatu menjadi ada di dalamnya. Maka, sesuatu yang menjadi tiada tidak identik dengan sesuatu tetap ada. Dan apa yang tetap ada (*ma baqiya*)

adalah apa yang di dalamnya potensialitas ketiadaan (*quwwah al-'adam*) reseptivitas atas ketiadaan (qabul al-'adam) dan kemungkinan ketiadaan (*imkan al-'adam*). Hal itu sebagaimana sesuatu yang tetap ada di saat terjadinya eksistensi tidak identik dengan sesuatu yang terjadi. Dan yang ada di dalamnya adalah potensialitas untuk penerimaan kejadian.

Maka sesuatu yang mengalami ketiadaan harus tersusun dari apa yang tidak bereksistensi dan sesuatu yang menerima ketiadaan-yang tetap disaat terjadinya ketiadaan. Sebab ia adalah pembawa potensialitas untuk ketiadaan sebelum terjadinya ketiadaan tersebut. Pembawa potensialitas ini adalah materi, dan yang keluar darinya menuju ketiadaan adalah bentuk.

Tetapi jiwa adalah entitas sederhana (basit). Ia adalah bentuk tanpa susunan yang steril dari materi. Apabila komposisi dari bentuk dan materi diandaikan padanya, maka kita akan berpindah pembicaraan kepada materi yang merupakan akar atau asal pertama. Karena mestilah rangkaian-rangkaian itu berakhir pada suatu prinsip dasar ini, yaitu yang disebut jiwa, sebagaimana telah kami tunjukkan kemustahilan lenyapnya prinsip tersebut. Sebab bagaimana pun, materi adalah kekal dan abadi. Bentuk-bentuk bereksistensi di dalamnya dan lenyap darinya. Ia mempunyai potensialitas bagi terjadinya bentuk-bentuk padanya dan potensialias bagi punahnya bentuk-bentuk darinya. Karena ia sama-sama memiliki kemampuan menerima dua hal yang berlawanan tersebut. Dari sini jelas bahwa setiap *mawjud* yang beresensi tunggal mustahil untuk tiada atau lenyap.

Ini dapat dipahami dengan cara lain, yaitu bahwa potensialitas eksistensi (*quwwah al-wujud*) bagi suatu entitas ada sebelum keberadaan entitas itu. Karenanya, ia lain daripada

entitas itu, dan entitas itu tidak bisa merupakan potensialitas eksistensi itu sendiri.

Penjelasannya, bahwa seorang yang mempunyai penglihatan sehat dikatakan sebagai seorang yang bisa melihat secara potensial (*basir bi al-quwwah*), artinya pada dirinya terdapat potensi penglihatan (*quwwah al-ibsar*). Fakta ini berarti bahwa sifat-yang mesti dimiliki mata supaya penglihatan sehat-bereksistensi. Namun, jika penglihatan aktual tertunda, maka penundaan itu karena tertundanya syarat yang lain. Maka potensialitas penglihatan terhadap kehitaman, misalnya, telah ada di mata sebelum penglihatan aktual (*ibsar bi alfi'l*) terhadap kehitaman. Ketika penglihatan terhadap kehitaman secara aktual diperoleh, potensialitas penglihatan terhadap kehitaman tidak akan ada bersama-sama dengan penglihatan aktual terhadap kehitaman. Sebab ketika penglihatan terjadi, tidak mungkin untuk dikatakan bahwa ia ada secara aktual serta secara potensial.

Jika premis ini telah ditetapkan maka kami katakan, apabila sesuatu yang sederhana (*syai' basit*) menjadi tiada, kemungkinan untuk tiada dimiliki oleh sesuatu itu sebelum ia menjadi tiada secara aktual. Dan itulah yang dimaksud dengan potensialitas. Kemudian ia juga harus mempunyai kemungkinan untuk bereksistensi. Sebab sesuatu yang mungkin ketiadaannya, tidak tergolong *wajib al-wujud*. Tapi ia harus tergolong sebagai sesuatu yang *mumkin al-wujud*. Dengan potensialitas untuk bereksistensi, kami hanya memaksudkannya sebagai kemungkinan untuk bereksistensi. Dengan demikian, kesimpulan yang dapat ditarik dari sini adalah bahwa potensialitas untuk eksistensinya sendiri dan pencapaian aktual dari eksistensinya dapat terkumpul di dalam satu entitas, atau bahwa eksistensi aktualnya dapat identik

dengan potensialitas bagi eksistensinya. Namun kami telah menunjukkan bahwa potensialitas untuk melihat yang ada di dalam mata adalah lain daripada penglihatan aktual. Ia tidak bisa identik dengan penglihatan aktual. Sebab ia menunjuk pada makna eksistensi hal yang sama secara aktual serta secara potensial, padahal keduanya merupakan istilah yang secara mutual eksklusif atau saling bertentangan (*mutanaqidan*). Bahkan jika suatu hal adalah potensial, maka ia tidak dapat menjadi aktual, dan apabila ia adalah aktual, ia tidak dapat menjadi hal yang potensial. Maka afirmasi atas potensialitas non-eksistensi dari suatu hal yang sederhana sebelum non eksistensi aktual, pada dirinya sendiri, mengandung afirmasi akan potensialitas untuk bereksistensi seperti terjadi pada keadaan eksistensi aktual. Dan itu mustahil.

***

Seperti inilah tepatnya hal serupa yang telah kami bicarakan di dalam masalah eternitas dan keabadian eksistensi alam, dimana para filsuf telah mengarah kembali kepada asumsi mengenai kemustahilan asal temporal materi dan unsur-unsur dan kemustahilan ketiadaannya. Sumber kerancuannya adalah postulat mereka bahwa kemungkinan merupakan sifat yang menuntut pada suatu subjek untuk menjadi tempatnya. Kami telah mengemukakan watak khusus yang dikandung asumsi ini, dan kami tidak akan mengulangi kembali kritik kami. Sebab masalahnya tetap sama dalam masalah ini seperti masalah-masalah sebelumnya. Tidak ada bedanya apakah seseorang membicarakan substansi materi atau substansi jiwa.

MASALAH KEDUA PULUH: Penolakan Para Filsuf Atas Kebangkitan Jasad, Kembalinya Jiwa Ke Jasad, Eksistensi Fisik Surga Dan Neraka, Dan Segala Yang Dijanjikan Allah

MEREKA juga mengatakan bahwa semua itu adalah simbolsimbol yang dibuat untuk orang awam dalam rangka memberikan pemahaman kepada mereka tentang pahala dan siksa psikis (*ruhani*), yang derajatnya lebih tinggi dari hal-hal yang bersifat fisik (*jasmani*).

***

Pandangan ini bertentangan dengan kepercayaan seluruh umat Muslimin. Pertama kali, kami hendak mengemukakan apa yang dipercaya oleh para filsuf mengenai persoalan eskatologis (*umur ukhrawiyyah*), lalu kami akan mengajukan sanggahan-sanggahan terhadap semua unsur yang bertentangan dengan Islam.

Mereka berkata:

Setelah kematian tubuh, jiwa mengekal selama-lamanya baik dalam keadaan senang yang tak mungkin terlukiskan

karena begitu besarnya, atau dalam keadaan sengsara yang tak mungkin terlukiskan karena begitu dahsyatnya. Kadang-kadang, kesengsaraan itu menjadi abadi, dan kadang-kadang menghilang bersama perjalanan masa. Berkaitan dengan berbagai tingkatan kesengsaraan dan kesenangan, manusia berkelompok-kelompok dan tak terhitung banyaknya, sebagaimana mereka juga berbeda-beda dalam tingkatantingkatan duniawi dan kesenangannya dengan perbedaan yang tak terhitung banyaknya. Maka:

- Kesenangan kekal (abadi) adalah untuk jiwa-jiwa yang suci dan sempurna.
- Kesengsaraan kekal adalah untuk jiwa-jiwa yang tidak sempurna dan kotor.
- Kesengsaraan sementara adalah untuk jiwa-jiwa yang kotor tetapi sempurna.

Jiwa dapat mencapai kebahagiaan absolut hanya dengan kesempurnaan (*kamal*) dan kesucian (*tazkiyah*) atau kebersihan (taharah). Kesempurnaan diperoleh dari pengetahuan, dan kesucian diperoleh dari perbuatan baik.

Pengetahuan diperlukan karena fakultas rasional memperoleh makanan dan kesenangan dari kognisi terhadap objek-objek pemikiran (*ma'qulat*), sebagaimana fakultas hasrat mendapatkan kesenangan dari pemenuhan suatu keinginan, atau fakultas penglihatan mendapatkan kesenangan dengan melihat kepada bentuk yang indah, dan demikian seterusnya semua fakultas yang lain. Yang menghalanginya dari tersingkapnya objek-objek pemikiran (*ma'qulat*) tidak lain adalah tubuh (kesibukan-kesibukan fisiknya) dan indra-indra fisik. Sudah merupakan

hak jiwa bodoh untuk sengsara, bahkan sejak dalam kehidupan dunia ini, dengan hilangnya kesenangan jiwa yang disebabkan kebodohannya. Tetapi kesibukannya dengan tubuh membuatnya lupa terhadap dirinya sendiri dan memalingkan perhatiannya dari kesedihan, seperti seorang yang sangat takut tidak merasakan sakit atau orang yang sangat kedinginan tidak merasakan panas api. Apabila ketidaksempurnaan jiwa yang bodoh tetap ada hingga terputusnya hubungan dengan tubuh, maka jiwa itu akan berada dalam keadaan yang sama seperti orang yang sangat kedinginan. Ketika disentuhkan pada api, orang itu tidak merasakan sakit yang diakibatkannya. Tetapi ketika rasa dingin yang keras itu lenyap, dia tiba-tiba akan merasakan penderitaan (panas) yang mendalam.

Tidak jarang, meskipun jiwa mengetahui objek-objek pikiran (*ma'qulaf*), kesenangan yang ia peroleh dari pengetahuan itu sedikit dan terbatas pada apa yang dituntut karakternya. Ini juga karena kesibukan-kesibukan tubuh dan kecenderungan jiwa pada objekobjek nafsu birahi. Itu dapat diilustrasikan dengan orang sakit yang di mulutnya ada rasa pahit dan merasa jijik pada makanan baik yang manis dan berusaha untuk menjauhi setiap makanan yang sebenarnya merupakan sesuatu yang paling cocok baginya untuk mendapat kenyamanan. Maka, akibatnya, dia pun gagal untuk mendapatkan kenikmatan pada makanan-makanan nikmat karena pengaruh penyakitnya.

Berbeda dengan jiwa yang menjadi sempurna karena pengetahuan. Ketika kematian mengakhiri kesibukan-kesibukan fisik, maka ia dapat diilustrasikan dengan orang yang sembuh dari sakit. Penyakit menghalangi seseorang dari mengetahui kenyamanan. Tetapi ketika penyakit itu lenyap, persepsi akan kenyamanan dan kesenangan datang tiba-tiba membludak.

Atau perumpamaannya seperti seorang pencinta. Anggaplah bahwa pencinta itu sedang tidur, pingsan atau mabuk, kala kekasihnya menghampirinya. Pertama kali, dia tidak dapat menyadari sebab yang dapat membuatnya senang. Tetapi ketika ia bangun, dia akan sadar pada kesenangan pertemuan secara tiba-tiba, setelah lama berpisah. Hakikatnya, semua kesenangan ini tak berharga jika dibandingkan dengan kesenangan-kesenangan spiritual-rasional (*al-lazzat ar-ru haniyyah al-'aqliyyah*). Tetapi manusia tidak mampu memahami kesenangan ini sehingga harus disampaikan secara simbolik melalui contoh-contoh yang dapat mereka saksikan dalam kehidupan seharihari.

Misalnya, kalau kita hendak membuat seorang anak kecil atau orang yang impoten memahami nikmatnya hubungan seksual, kita harus mengemukakan kepada anak kecil dengan referensi pada permainan sebagai sesuatu yang paling menyenangkan padanya, dan bagi orang yang impoten dengan referensi pada lezatnya makanan enak yang dirasakan karena amat lapar. Maka si anak dan yang impoten itu akan mengetahui sifat dasar kesenangan itu, meskipun dia akan tahu bahwa simbol representatif itu sendiri bukanlah hakikat kenikmatan hubungan seksual, karena simbol (bagi orang yang impoten) diketahui hanya melalui organ rasa.

Ada dua argumen untuk membuktikan bahwa kesenangan-kesenangan intelektual lebih mulia daripada kesenangan-kesenangan fisik.

Pertama, keadaan para malaikat lebih mulia daripada keadaan binatang buas dan babi. Para malaikat tidak mempunyai kesenangankesenangan fisik, seperti hubungan seksual dan makan. Mereka hanya mempunyai kesenangan dari merasakan

kesempurnaan dan keindahannya, yang menjadi ciri khas di dalam dirinya karena penglihatan mereka terhadap realitas-realitas segala sesuatu dan kedekatan mereka dari Tuhan alam semesta dalam hal sifat-sifat, bukan dalam hal tempat dan tingkatan wujud. Sebab semua beremanasi dari Allah di dalam tatanannya dan melalui perantara, maka jelas bahwa perantara-perantara yang paling dekat kepada-Nya tentu mempunyai tingkatan yang tertinggi.

Kedua, manusia sendiri sering kali memuliakan kesenangankesenangan intelektual di atas kesenangan-kesenangan fisik. Misalnya, orang yang ingin mengalahkan musuhnya dengan cara meninggalkan kemewahan keluarga dan makanan. Bahkan, tidak jarang seseorang tidak makan sepanjang hari karena berusaha menang main catur atau dadu. Meskipun kemenangan seperti itu hanyalah suatu kemenangan sia-sia. Tapi dia tidak merasakan rasa sakit yang ditim bulkan oleh lapar. Demikian pula, orang yang suka menjaga nama baik dan prestisenya, ragu-ragu untuk berurusan dengan kekasihnya sehingga diketahui orang lain. Akhirnya, dia memutuskan menjaga gengsinya, dan meninggalkan nafsu keinginannya, agar nafsu-nafsu buruk tidak mencoreng mukanya. Jelas, menjaga gengsi lebih menyenangkan baginya.

Bahkan sering kali seorang pemberani menyerang gerombolan musuh yang amat banyak, karena dia tidak peduli lagi dengan bahaya kematian dan penuh harap akan apa yang akan diperoleh setelah mati seperti yang dibayangkan, berupa rasa senang karena pujian dan rasa bangga menjadi pahlawan berkat keberaniannya.

Kesenangan-kesenangan intelektual di Akhirat akan lebih mulia daripada kesenangan-kesenangan fisik duniawi. Jika tidak

demikian, Rasulullah Saw. tidak akan menyampaikan firman Allah: "Aku telah menyediakan untuk hamba-hamba-Ku yang saleh, apa-apa yang tak terlihat oleh mata, tak terdengar oleh telinga, dan tak tebersit di hati umat manusia." Allah Swt. berfirman: ''Jiwa tiada mengetahui apa yang menyenangkan mata yang tersembunyi bagi mereka." (Q.S. as-Sajdah 32: 17)

Karena inilah orang perlu pengetahuan. Dan di antara semua pengetahuan yang paling bermanfaat adalah pengetahuan-pengetahuan intelektual murni (*al-'ulum al-'aqliyyah al-ma hdah*), yaitu pengetahuan tentang Allah, sifat-sifat-Nya, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, dan tentang cara bagaimana segala sesuatu bereksistensi dari-Nya serta apa yang ada di balik itu. Mengenai pengetahuanpengetahuan yang lain, ia akan berarti jika berfungsi sebagai media untuk mencapai pengetahuan-pengetahuan intelektual murni tersebut. Jika tidak berfungsi sebagai media bagi pengetahuan-pengetahuan murni, seperti *nahwu* (gramatika bahasa Arab), filologi, syair atau ilmu-ilmu khusus lainnya yang sangat beragam, maka ia hanya merupakan kesenian, metode, dan keterampilan sebagaimana hal hal sejenis lainnya.

Adapun amal baik dan ibadah dibutuhkan untuk kesucian jiwa. Sebab berhubungan dengan tubuh, jiwa terhalangi dari mengetahui hakikat segala sesuatu. Bukan karena ia terpasang pada tubuh, tetapi karena kesibukannya dengan tubuh dan kecenderungannya pada nafsu berikut kerinduannya pada tuntutan tubuh. Kecenderungan atau kerinduan ini menunjukkan kecondongan pada tubuh, yang menghunjam di dalamnya dan menguat karena perhatiannya dalam rentang waktu yang panjang terhadap hasrat-hasrat dan kesukaan yang terus-menerus

kepada sebab-sebab indriawi dari kesenangan. Konsekuensinya, meskipun tubuh sudah mati, karakter tersebut tetap bersemayam dalam jiwa dan dapat menimbulkan dampak negatif karena dua alasan:

Pertama, karena ia menghalangi jiwa dari mencapai kesenangannya yang spesifik, yaitu kesatuan dengan para malaikat dan pengetahuan kepada hal-hal indah yang Ilahi. Dan tubuh membuat jiwa sibuk pada saat sebelum mati akan ada di sana untuk memalingkan perhatiannya dari kesengsaraannya.

Kedua, karena jiwa tetap menaha kecenderungannya kepada sebab-sebab kesenangan duniawi. Tetapi setelah menghilangkan instrumennya-yaitu tubuh yang dilalui jiwa dalam usahanya untuk mencapai kesenangan-kesenangan itu-kondisinya menjadi sangat menyedihkan. Hal itu dapat diandaikan dengan seorang laki-laki yang mencintai istrinya, sayang pada anak-anaknya, senang pada hartanya dan bangga dengan kedudukannya. Lalu anggaplah bahwa kekasihnya terbunuh, ia turun dari kedudukannya, anak-anaknya dipenjara, hartanya diambil oleh musuh-musuhnya, dan kebanggaannya jatuh sama sekali. Orang tersebut pasti mengalami kesedihan yang sangat mendalam. Namun, selama dia masih hidup, dia boleh tidak putus asa untuk mendapat kembali segala yang pernah dimilikinya itu. Karena alam selalu bergerak dari hari ini ke esok. Tetapi apa yang bisa dilakukan jiwa, bila harapannya terputus karena kematian memisahkannya dari tubuh?

Pelepasan dari kecondongan-kecondongan fisik tersebut adalah tidak mungkin, kecuali menahan jiwa dari nafsu, memalingkan diri dari keduniawian dan memfokuskan diri pada usaha-usaha keras untuk memperoleh pengetahuan dan mencapai

ketakwaan. Jika itu bisa dilakukan, maka ketika ia masih berada di dunia, hubungannya dengan perkara-perkara duniawi akan terputus, sedangkan hubungannya dengan soal-soal Akhirat tumbuh menguat. Ketika kematian tiba, jiwa akan mengalami rasa bebas seperti seorang tawanan ketika dibebaskan. Lalu ia akan memperoleh apa yang dicarinya, yaitu Surga.

Tetapi tidak mungkin membuang atau menghapus semua sifatsifat fisik pada jiwa. Karena keniscayaan-keniscayaan fisik menarik jiwa ke arah diri fisik. Yang mungkin terjadi adalah melemahkan hubungan dengan tubuh tersebut. Inilah alasan Allah Swt. berfirman: "Setiap orang dari kalian akan mendekatinya, inilah keputusan Tuhanmu yang tak bisa dielakkan." (Q.S. Maryam19: 71) Ketika hubungannya dengan tubuh telah melemah, penderitaan yang disebabkan oleh perpisahan jiwa dari tubuh tidak akan begitu besar. Sebaliknya jiwa akan belajar untuk menikmati hal-hal Ilahi itu yang akan tersingkap setelah kematian tubuh. Ini akan segera menghapus efek-efek perpisahannya dari alam dan kecenderungannya yang melekat kepada hal-hal duniawi. Analogi kondisi jiwa dapat ditemukan pada seorang laki-laki yang keluar dari tanah airnya sendiri menuju kawasan lain di mana ia dapat memperoleh kedudukan yang tinggi dan kekuasaan yang besar. Perpisahan dari keluarganya dan tanah tumpah darahnya menyusahkan jiwanya, dan dia rasa tidak bahagia. Tetapi efek-efek ini akan hilang ketika dia terbiasa pada kesenangan yang dia peroleh dari keagungan kekuasaan dan otoritas.

Negasi penuh sifat-sifat fisik adalah tidak mungkin. Karenanya, agama memerintahkan kita memilih jalan tengah antara dua kutub yang bertentangan dalam hal moral (*akhlaq*). Seperti halnya air hangat-hangat kuku, ia tidak panas dan

tidak dingin, seolah bebas dari dua sifat yang berlawanan. Seseorang hendaknya tidak menimbun harta kekayaan dan tidak menggunakannya dengan boros dan sia-sia. Sebab yang satu menimbulkan ketamakan, sedangkan yang lain membuatnya menjadi pemboros. Demikian pula, orang semestinya tidak sama sekali menjauhkan diri dari segala hal, atau tidak pula turut campur sepenuhnya. Karena yang pertama adalah pekerjaan seorang pengecut, sedang yang terakhir adalah kebiasaan seorang yang sembrono. Dalam hal yang pertama, hendaknya dia mengusahakan kedermawanan yang berarti sikap antara kikir dan boros. Dalam hal yang kedua, hendaknya seseorang mengupayakan keberanian yang dalam arti sikap antara pengecut dan sembrono. Demikian seterusnya semua sifat-sifat moral yang lain.

Ilmu akhlak begitu luas dan syariat Islam telah membicarakannya secara detail. Reformasi akhlak tidak mungkin terwujud tanpa memerhatikan aturan syariat. Apabila egoisme menjadi dasar tingkah-laku, subjeknya akan seperti seseorang yang "menjadikan hawa nafsunya sebagai Tuhannya". Sebaliknya, seseorang yang taklid terhadap *Syara*', dia bertindak dan tidak bertindaknya sejalan dengan petunjuk syariat, tidak dengan ikhtiarnya. Hanya dengan demikian, akhlaknya akan tertata kembali.

Orang yang tidak mempunyai pengetahuan dan akhlak yang mulia adalah terkutuk. Karenanya, Allah berfirman: "Sesungguhnya beruntunglah orang yang menyucikan jiwa itu, dan merugilah orang yang mengotorinya." (Q.S. 91: 9-10).

Mereka adalah orang yang memadukan antara dua keutamaan ilmiah dan amaliah. Dialah *'arif 'abid*. Pahalanya akan

merupakan kebahagiaan yang absolut. Tapi orang yang hanya mempunyai keutamaan ilmiah, tanpa keutamaan amaliah, maka dia adalah seorang *'alim fasiq*. Dia akan disiksa untuk sementara waktu (tidak selamanya). Karena jiwanya telah menjadi sempurna dengan ilmu pengetahuan. Meskipun bertentangan dengan substansi jiwanya, aksiden-aksiden fisik (*'awarid badaniyyah*) telah mengotorinya. Hanya saja kekotoran ini dapat lenyap bersama peredaran waktu. Karena pada tingkat eksistensi jiwa tersebut, sebab-sebab aksidental dari kekotoran tidak melahirkan kekotoran-kekotoran baru. Sedang orang yang mempunyai keutamaan amaliah tanpa keutamaan ilmiah akan selamat dan bebas dari rasa sakit, namun tidak akan mencapai kebahagiaan sempurna.

Kemudian (para ftlsuf mengatakan), begitu seseorang mati, maka kiamat bermula baginya. Adapun hal-hal yang disebutkan di dalam syariat, yang berupa ungkapan-ungkapan indriawi, maka itu dimaksudkan sebagai suatu alegori (*amsal*), karena terbatasnya pemahaman manusia untuk memahami kesenangan-kesenangan spiritual ini. Karena itu, ia dikemukakan melalui simbol-simbol, tetapi di saat yang sama juga disebutkan bahwa kesenangan-kesenangan spiritual yang sebenarnya, masih jauh dari apa yang bisa diungkap dalam bentuk deskripsi. Inilah teori para filsuf.

Kami akan menjawab:

Sebagian besar dari masalah ini tidak berseberangan dengan agama (*Syara*). Kami tidak menolak bahwa kesenangan-kesenangan di Akhirat lebih tinggi daripada kesenangan-kesenangan duniawi. Kami juga tidak mengingkari imortalitas jiwa yang terpisah dari tubuh. Tetapi kami mengetahui masalah ini berdasarkan otoritas agama, sebagaimana yang dijelaskan dalam

ajaran tentang kebangkitan (*al-ma'ad*). Kebangkitan eskatologis benar-benar tidak dapat dipahami tanpa immortalitas jiwa. Tetapi kami akan menyanggah, sebagaimana sebelumnya, pernyataan mereka bahwa akal semata dapat memberi pengetahuan final tentang persoalan ini. Namun, ada beberapa unsur dalam tesis para filsuf yang bertentangan dengan ajaran agama, yaitu: (1) penolakan terhadap kebangkitan tubuh, (2) penolakan pada kesenangan-kesenangan fisik di Surga, (3) penolakan atas adanya rasa sakit secara fisik di Neraka, dan (4) penolakan terhadap eksistensi Surga dan Neraka, sebagaimana disebutkan di dalam Alquran.

Apa yang mencegah seseorang untuk menerima kemungkinan terpadunya dua kebahagiaan: fisik (*jasmani*) dan spiritual (*ruhani*), seperti juga kesengsaraan fisik dan spiritual?

Allah berfirman:"Seorang pun tidak mengetahui apa yang disembunyikan untuk mereka yaitu (bermacam-macam nikmat) yang menyedapkan pandangan mata sebagai balasan terhadap apa yang telah mereka kerjakan." (Q.S. as-Sajdah 32: 17)

Dalam sebuah Hadis Qudsi, Allah berfirman: "Aku persiapkan bagi hamba-hamba-Ku yang saleh, apa yang tak terlihat oleh mata, tak terdengar oleh telinga, dan tak tebersit dalam hati manusia." Demikianlah eksistensi hal-hal agung tersebut dan penjelasan itu tidak menunjukkan negasi terhadap yang selainnya. Bahkan menggabungkan yang bersifat spiritual dan fisik adalah lebih sempurna, sementara yang dijanjikan Allah adalah hal-hal yang paling sempurna, dan hal itu mungkin. Karena itu, membenarkan eksistensi tersebut sesuai dengan yang dijabarkan agama adalah sesuatu yang wajib.

Apabila dikatakan:

Apa yang kita dapatkan di dalam teks-teks suci (*Syara*) hanya suatu allegori yang ditampilkan sesuai dengan keterbatasan kepahaman masyarakat awam, sebagaimana ayat-ayat dan hadis-hadis tentang *tasybih* (antropomorfis) adalah alegori-alegori yang dipergunakan karena terbatasnya kepahaman masyarakat awam. Sifat-sifat Ilahi itu terlalu suci dari apa yang dibayangkan masyarakat awam.

Jawaban:

Menyamakan antara keduanya adalah suatu kerancuan tiranik. Ada dua alasan mengapa keduanya harus tetap terpisah.

Pertama, kata-kata yang terdapat di dalam ayat-ayat Alquran dan hadis-hadis Nabi Saw., yang mengandung *tasybih* memungkinkan takwil berdasarkan prinsip yang sama seperti berlaku di dalam metafora-metafora konvensional dalam bahasa Arab. Tetapi deskripsi tentang Surga dan Neraka berikut penjelasan rinciannya menerangkan suatu batas yang menutup kemungkinan takwil. Apa yang tertinggal hanyalah bahwa seseorang dapat mengatakan bahwa teks teks tersebut tak lebih dari sekadar omong kosong, dengan memberikan gambaran imajinatif yang bertentangan dengan kebenaran dan kemaslahatan orang banyak. Tapi justru Nabi Saw. disucikan dari membawa berita bohong dan omong kesong sebagaimana di atas.

Kedua, argumen-argumen rasional telah membuktikan kemustahilan hal-hal seperti ruang, dimensi, bentuk fisik, tangan organik, mata organik, atau kemampuan untuk gerak dan diam bagi Tuhan. Maka kebutuhan terhadap takwil dengan argumen-

argumen rasional merupakan suatu kewajiban. Tetapi hal-hal yang menyangkut masalah eskatologis (*ukhrawi*) yang dijanjikan kepada kita tidak merupakan hal yang mustahil bagi kekuasaan Allah. Karenanya, kita harus memahaminya dalam kerangka eksplisit pernyataan, bahkan memberikan pengertian dimensi yang memberikan pengertian jelas.

Jika dikatakan:

Argumen-argumen rasional secara aktual telah membuktikan akan kemustahilan kebangkitan kembali tubuh-tubuh. Bahkan argumen-argumen itu telah membuktikan kemustahilan sifat-sifat antropomorfis bagi Allah.

Maka kami menuntut mereka menjelaskan dalil-dalil argumentatifnya. Dalam hal ini mereka memiliki dua titik pijak.

Pijakan Pertama

Mereka menyatakan bahwa pengandaian kembalinya jiwa ke tubuh mengandung tiga alternatif:

Pertama, dapat dikatakan-sebagaimana telah dikatakan oleh beberapa teolog [*mutakallimun*]-bahwa (a) manusia adalah tubuh, dan bahwa kehidupan hanyalah suatu aksiden (*'ard*); (b) jiwa yang diandaikan berdiri sendiri, dan yang disebut pengatur tubuh, tidak ada; dan (3) kematian berarti tidak berlangsungnya kehidupan, atau terhalangnya Pencipta dari penciptaan kehidupan. Kehidupan menjadi lenyap, demikian pula badan-fisik. Sedang kebangkitan kembali berarti: (a) perbaikan kembali, oleh Allah, atas tubuh yang telah lenyap; (b) pengembalian eksistensi tubuh;

dan (c) perbaikan kembali Kehidupan yang telah lenyap. Atau, dapat dikatakan bahwa materi tubuh tetap sebagai tanah dan bahwa kebangkitan kembali (*ma'ad*) berarti bahwa tanah ini akan dikumpulkan dan disusun menjadi manusia, sebagaimana kehidupan manusia diciptakan untuk pertama kalinya. Inilah salah satu alternatif itu.

Kedua, dapat dikatakan bahwa jiwa adalah suatu *mawjud* yang tetap hidup setelah kematian tubuh, tetapi ia akan dikembalikan pada saat kebangkitan-kepada tubuh yang asli ketika semua bagian tubuh itu telah terkumpul. Ini merupakan alternatif yang lain.

Ketiga, dapat dikatakan bahwa jiwa akan kembali kepada suatu tubuh, baik ia tersusun dari bagian-bagian yang sama sebagaimana aslinya atau tersusun dari beberapa bagian yang lain. Konsekuensinya, yang hidup kembali adalah orang tersebut, sejauh jiwanya adalah jiwa orang itu sendiri. Materi bukan merupakan sesuatu yang relevan di sini, karena manusia tidak menjadi manusia karena materinya, tetapi karena jiwanya.

***

Ketiga alternatif ini semuanya salah

Alternatif yang pertama jelas salah. Karena ketika kehidupan serta tubuh telah tiada, penciptaannya kembali akan merupakan suatu penciptaan hal yang sama dengan apa yang telah ada, tetapi bukan hakikat (*'ayn*) yang telah ada sebelumnya. Tetapi kata "kembali" (*'awd*) seperti yang kita pahami, mengimplikasikan pengandaian keabadian satu hal serta kebaruan hal yang lain. Misalnya, seperti dikatakan bahwa seseorang telah kembali kaya,

artinya bahwa orang yang kaya itu abadi, tetapi telah meninggalkan kekayaan kemudian kembali kepadanya. Artinya dia kembali kepada sesuatu yang secara generik (*bi al-jins*) sama seperti apa yang telah ia punya pada asalnya, tetapi berbeda kuantitas dan jumlahnya. Karena "kembali" bukan berarti harus pada yang asal itu sendiri, tetapi kepada sesuatu yang mirip dengannya. Sekali lagi, ketika seseorang dikatakan kembali ke suatu kota, artinya ialah bahwa dia kembali berada di bagian mana saja dari kota tersebut, dan bahwa semula ia berada di kota itu dan kini ia mengembalikan eksistensinya di kota yang sama seperti keadaan asal sebelumnya. Apabila di kota tersebut tidak ada sesuatu yang tetap ada (*baqa*') dan-sebaliknya-jika ada dua hal yang sama (*mutamasil*) tetapi secara angka berbeda-beda (*muta'addid*) yang dipisah oleh suatu waktu, maka syarat-syarat yang dibutuhkan untuk aplikasi kata 'kembali' tidak bisa sempurna. Seseorang dapat melepaskan diri dari konsekuensi ini dengan mengatakan apa yang dikatakan Muktazilah-bahwa yang ditiadakan (*ma'dum*) sesuatu yang tetap (*Sabit*) dan bahwa eksistensi (*wujud*) adalah suatu keadaan yang terjadi pad *ma'dum* sebagai suatu aksiden (*'ard*), suatu saat terputus dan di saat yang lain kembali. Maka arti kata 'kembali 'akan direalisasikan dengan referensi pada tetap adanya suatu entitas (*zat*). Tetapi ini berarti eliminasi konsep mengenai "tiada-absolut" (*'adam mutlaq*) yang merupakan negasi murni (*nafy al-mahd*), dengan mengafirmasi suatu entitas permanen yang merupakan tempat kembali eksistensi. Hal itu merupakan sesuatu yang mustahil.

Apabila pendukung alternatif ini dengan liciknya mencoba untuk mempertahankannya dengan mengatakan bahwa debu tubuh tidak hancur (*fana*'), dan karenanya debu ini menjadi abadi sehingga kehidupan kembali kepadanya, maka akan kami

jawab, bahwa dalam hal demikian, benar untuk mengatakan bahwa debu kembali hidup setelah beberapa lama kehidupan terputus darinya. Dan hal ini tidak akan merupakan perwujudan kembalinya manusia atau kemunculannya kembali dengan hakikat (*'ayn*) dirinya sendiri. Karena seorang manusia menjadi manusia bukan karena materinya dan debu yang merupakan bahan formasi dirinya. Semua bagian fisik atau sebagian besar darinya terus mengalami perubahan karena faktor makanan, dan manusia itu tetap manusia sebagaimana sebelumnya, karena ruh dan jiwanya. Jika kehidupan dan ruh menjadi tiada, maka kembalinya segala yang telah tiada tidak masuk akal. Yang bisa terjadi hanyalah penciptaan kembali sesuatu yang sepertinya. Selama Allah menciptakan kehidupan manusiawi di dalam debu yang terbentuk dari tubuh pohon-pohonan atau tumbuh-tumbuhan, maka itu merupakan permulaan penciptaan manusia.

Kembalinya sesuatu yang sama sekali tidak ada adalah tidak masuk akal. Entitas yang kembali adalah suatu hal yang memang bereksistensi. Artinya ia kembali pada keadaannya yang sebelumnya, kembali pada kondisi yang sama dengan kondisi sebelum itu. Maka entitas yang kembali adalah debu-kembali kepada sifat kehidupan.

Tetapi manusia bukan manusia karena tubuhnya. Karena sering kali tubuh kuda menjadi makanan bagi manusia, sehingga darinya tercipta sperma yang menjadi bahan terciptanya manusia. Namun tak bisa dikatakan bahwa kuda itu telah berubah menjadi seorang manusia, tetapi kuda itu adalah kuda karena bentuknya, bukan karena materinya. Bentuk itu telah lenyap dan yang tertinggal hanyalah materi.

Kemudian kami kemukakan alternatif yang kedua, yaitu pengandaian keabadian jiwa dan kembalinya pada tubuh, tempat asalnya. Apabila hal tersebut diperhatikan, ia akan tetap disebut "kembali"; ia akan berarti pembukaan lagi oleh jiwa atas fungsinya untuk menuju tubuh, setelah terpisah darinya karena kematian. Tetapi ini mustahil. Tubuh manusia berubah menjadi debu, atau dimakan ulat, burung burung, dan berubah menjadi darah, asap atau udara, dan bercampur dengan udara, asap dan air yang ada di alam, sehingga tak mungkin terpisahkan dan dilepaskan satu sama lain.

Apabila hal tersebut diandaikan sebagai kepasrahan kepada kekuasaan Allah, maka tidak boleh tidak:

Apakah bagian-bagian itu saja yang akan dikumpulkan kembali, yang ada pada saat kematian. Maka tidak boleh tidak ia akan mengarah kepada kebangkitan kembali orang-orang yang anggota badannya telah lepas, yang telinga dan hidungnya putus, atau yang anggota tubuhnya cacat, dalam bentuk yang sama persis seperti adanya ketika masuk ke dalam kehidupan di dunia. Tetapi ini hina, apalagi bagi orang-orang Surga, meskipun mereka diciptakan dalam keadaan cacat di awal fitrah (penciptaan). Maka pengembalian mereka kepada apa yang telah ada pada mereka di saat kematian merupakan suatu lelucon yang sangat menggelikan. Karena itu, ini merupakan suatu kesulitan, apabila pengandaian kembalinya itu dibatasi pada penyusunan kembali bagian-bagian yang ada di saat kematian.

Atau bahwa semua bagian-bagian itu akan disusun kembali dengan yang belum pernah ada di masa seseorang masih hidup. Hal ini mustahil karena dua alasan:

Pertama, karena apabila manusia makan manusia lain (kebiasaan yang terdapat di beberapa tempat tertentu, dan yang sering kali terjadi saat paceklik), maka kebangkitan kembali kedua-duanya akan sangat sulit karena materinya akan sama, karena tubuh dari orang yang dimakan akan terserap sebagai makanan ke dalam tubuh si pemakan. Dan tidak mungkin untuk mengembalikan dua jiwa kepada satu tubuh.

Kedua, karena akan merupakan keharusan bahwa bagian yang sama hendaknya dikembalikan lagi sebagai liver dan hati, tangan dan kaki sekaligus. Karena telah dibuktikan oleh ilmu kedokteran bahwa beberapa bagian organ tubuh memperoleh makanan dari sisa makanan organ yang lain. Bagian-bagian hati menyediakan makanan bagi liver, dan demikian seterusnya dengan bagian-bagian yang lain. Maka apabila kita mengandaikan beberapa bagian khusus yang telah merupakan materi dari semua organ, maka akan dikembalikan ke mana bagian yang telah lenyap dan menjadi bagian dari organ yang lain tersebut?

Bahkan seseorang tidak perlu pernyataan kemustahilan yang disebutkan di dalam sanggahan yang pertama. Apabila Anda melihat pada suatu tempat di atas tanah, Anda akan mengetahui bahwa pada partikel-pertikel debu terdapat unsur-unsur dari tubuh manusia. Maka dalam perjalanan waktu, ketika tanah itu diairi dan ditanami, debu itu menumbuhkan pepohonan dengan buah-buahannya serta hijau-hijauan yang dimakan oleh binatang. Debu itu pun menjadi daging. Dan ketika binatang-binatang dimakan oleh kita, debu itu akhirnya menjadi tubuh kita. Maka semua materi yang tertentu telah menjadi tubuh manusia. Ia berubah-ubah: dari abu tubuh orang mati ke pohon-pohonan, dari pohon-pohonan ke daging, dan dari daging ke makhluk hidup.

Konsekuensi-konsekuensi dari keterangan ini sating meruntuhkan alasan yang lain (yang ketiga) mengenai kemustahilan kebangkitan. Yaitu, jiwa-jiwa yang terpisah dari tubuh-tubuh adalah tidak terbatas jumlahnya, sedangkan jumlah tubuh-tubuh terbatas. Karenanya, materi-materi manusia yang telah diciptakan disaat kebangkitan tidak akan dapat dijumlahkan.

Akhirnya, alternatif yang ketiga, yaitu pengembalian jiwa kepada tubuh manusia dari materi apa pun juga. Hal ini mustahil karena dua alasan:

Pertama, materi-materi yang menerima kondisi keberadaan (*kawn*) dan kehancuran (*fasad*) dibatasi pada lembah *falak* bulan, yang tak mungkin terdapat penambahan padanya dan mereka terbatas jumlahnya. Sebaliknya, jiwa-jiwa yang terpisah dari tubuh tidak terbatas jumlahnya. Karenanya, materi-materi tidak akan dapat menampung seluruh jiwa.

Kedua, debu selama tetap berupa debu tak dapat menerima pengaturan dari jiwa. Agar penerimaan tersebut terwujud, maka tidak boleh tidak-unsur-unsur tertentu harus dicampur satu sama lain, sehingga campuran itu menyerupai komposisi sperma. Bahkan kayu dan besi tidak bisa menerima pengaturan (*tadbir*) dari jiwa. Ia pun tak mungkin dapat menyebabkan manusia bangkit kembali sementara tubuhnya terdiri dari kayu atau besi. Bahkan ia tidak akan pernah menjadi manusia, kecuali anggota-anggota tubuhnya terdiri dari daging, tulang-belulang, dan berbagai organ dalam perut. Meskipun tubuh dan campuran itu "bersedia untuk menerima" jiwa, tubuh dan campuran memiliki hak atas penciptaan (hudus) jiwa dari prinsip-prinsip pemberi jiwa-jiwa. Konsekuensinya, dua jiwa akan secara simultan datang pada satu tubuh.

Tentu hal ini mustahil. Dan sanggahan terhadap hipotesa itu juga akan menolak matempsikosis atau transmigrasi/reinkarnasi jiwa (*mazhab at-tanasukh*). Hipotesa ini benar-benar sama seperti dengan mazhab tersebut, karena mazhab itu didasarkan pada asumsi bahwa setelah terpisah dari tubuh, jiwa akan sibuk menguasai tubuh lain yang bukan tubuh asalnya. Maka argumen yang menunjukkan kesalahan hipotesa ini juga menunjukkan kesalahan mazhab matempsikosis.

Sanggahan terhadap pandangan di atas sebagai berikut:

Bagaimana Anda dapat menolak orang yang memilih alternatif terakhir dan berpendapat bahwa jiwa adalah tetap ada pasca kematian dan merupakan suatu substansi yang berdiri sendiri (*qa'im bi nafsih*)? Itu tidak bertentangan dengan agama (*Syara*), bahkan teks agama menunjukkannya di dalam firman Allah :"Janganlah kamu mengira bahwa orang-orang yang gugur di jalan Allah itu mati; bahkan mereka itu hidup di sisi Tuannya dengan mendapat rezeki, mereka dalam keadaan gembira.. ." (Q.S. Ali 'Imran 3: 169)

Kemudian dalil lain yang dikemukakan adalah sabda Nabi Muhammad Saw: *"Ruh-ruh orang saleh berada pada serombongan burung-burung hijau yang bergelantungan di bawah* 'Arsy."

Ada juga tradisi-tradisi (*akhbar*) lain yang berbicara tentang ruhruh yang sadar dan merasakan kebajikan-kebajikan, sedekah-sedekah yang diberikan atas nama mereka, pertanyaan (malaikat-malaikat) Munkar dan Nakir, siksa kubur dan lain sebagainya. Semua itu menunjukkan immortalitas jiwa.

Namun, pada saat yang sama, agama mengajar kita untuk memercayai kebangkitan kembali (*ba'i wa nusyur*) yang dibarengi dengan kemunculan kembali kehidupan. Yang dimaksudkan

kebangkitan adalah kebangkitan tubuh-tubuh. Dan ini dimungkinkan dengan mengembalikan jiwa kepada tubuh, baik tubuh itu dibuat dari materi serupa, seperti yang asli atau dibuat dari materi tubuh lain, atau juga dari suatu materi yang belum pernah dicipta sebelumnya. Karena jiwalah yang membuat kita adalah kita, bukan tubuh. Semua bagian dari tubuh kita terus-menerus berubah dari masa kecil ke masa tua dengan kurus dan gemuknya karena perubahan yang ditimbulkan oleh makanan. Semua perubahan ini membuat keadaan jasmani kita berbeda-beda dari satu bagian hidup kita ke yang lain. Padahal kita masih tetap menjadi diri kita seperti adanya, sebagai manusia. Kebangkitan kembali merupakan wilayah kekuasaan Allah, dan ini merupakan prosesi "kembali" ke tubuh yang menjadi tempatnya semula bagi jiwa itu. Dengan hilangnya alat (tubuh), ia terhalang dari mengalami berbagai bentuk kesengsaraan dan kesenangan fisik. Lalu alat yang serupa diberikan kepadanya sekali lagi dan itulah yang disebut dengan "kembali" menurut pengertian yang sebenarnya.

Pernyataan mereka bahwa ketakterhinggaan jiwa dan keterhinggaan materi membuat kemustahilan kebangkitan kembali menjadi absurd dan tak berdasar. Ia didasarkan pada eternitas alam dan pergantian terus-menerus dari gerak putar. Tetapi orang yang memercayai eternitas alam menganggap kuantitas jiwa yang terpisah dari tubuh adalah terhingga dan tidak lebih banyak daripada seluruh materi yang bereksistensi. Meskipun pendapat bahwa kuantitas total seluruh jiwa lebih banyak daripada materi diterima, Allah tetap kuasa untuk menciptakan materi-materi baru. Sebab mengingkari kekuasaan tersebut berarti mengingkari bahwa Dia kuasa untuk menciptakan sesuatu. Pendapat itu telah disanggah di dalam persoalan keberawalan alam (*hudus al-'alam*).

Tentang alasan kalian yang kedua tentang kemustahilan-yaitu, kesamaan dengan mazhab matempsikosis-kita mesti tidak memperdebatkan problem kata-kata. Apa saja yang diajarkan agama kepada kita harus kita percaya, meskipun itu ajaran matempsikosis. Namun, kami menolak ajaran itu sejauh kata ini diperhatikan. Tetapi kebangkitan kembali tak dapat kami tolak, apakah ia merupakan hal yang sama dengan Matempsikhosis, atau tidak.

Pernyataan Anda-bahwa setiap keadaan jasmani yang dipersiapkan untuk menerima jiwa, dikembalikan kepada keberawalan jiwa dari prinsip-prinsip-mengimplikasikan bahwa ia adalah watak alami, bukan kehendak. Pendapat ini telah disanggah dalam masalah keberawalan alam (*hudus al-alam*). Lalu bagaimana!! Sementara tidak mustahil dalam cara pikir mazhab kalian untuk mengatakan bahwa keberawalan jiwa bisa terwujud jika di sana tidak ada jiwa yang telah bereksistensi. Dengan demikian, kemunculan jiwa itu merupakan sesuatu yang ada pertama kali.

Yang tersisa adalah pertanyaan mengapa Anda tidak menghubungkannya dengan keadaan-keadaan jasmani yang dipersiapkan untuk menerima jiwa di dalam rahim-rahim, sebelum kebangkitan, bahkan di dunia kita ini?

Jawabannya adalah: barangkali jiwa-jiwa yang berpisah menuntut persiapan-persiapan dalam bentuk lain, dan sebab-sebab dari persiapan-persiapan tersebut tidak bisa terpenuhi sampai waktu kebangkitan tiba. Dan tidak diragukan bahwa persiapan yang dibutuhkan oleh jiwa-jiwa-yang sempurna telah terpisah dari tubuh-tubuhtidak berbeda dari persiapan yang dibutuhkan oleh jiwa-jiwa yang telah terwujud pertama kali,

dan yang tidak memperoleh kesempurnaan dari pengarahan tubuh dalam beberapa waktu. Dan Allah lebih mengetahui syarat dan sebabnya berikut waktu-waktu kedatangannya. Teks-teks agama telah memberikan penjelasan tentang persoalan tersebut. Dan itu adalah sesuatu yang mungkin. Karenanya kita wajib membenarkannya.

Pijakan Kedua

Di luar kekuasaan manusia untuk mengubah besi menjadi suatu pakaian yang teranyam sehingga dapat dipergunakan sebagai surban. Hal tersebut tidak akan terjadi sampai bagian-bagian dari besi itu dihancurkan menjadi elemen-elemen melalui sebab-sebab yang menguasai besi sehingga ia diubah menjadi elemen-elemen yang sederhana. Elemen-elemen itu harus dikumpulkan lagi dan diproses melalui berbagai fase penciptaan sehingga menjadi bentuk kapas (katun). Kapas membutuhkan bentuk benang. Benang menurut suatu tekstur khusus, yaitu tekstur sehelai kain. Adalah absurd untuk mengatakan bahwa besi dapat menjadi surban yang dibuat dari kapas, tanpa mengubahnya melalui proses-proses dan fase-fase tersebut di atas.

Memang, boleh terbersit di benak seseorang bahwa transformasi gradual melalui beberapa fase ini dapat berlangsung dalam waktu singkat, di luar yang bisa dibayangkan manusia. Karenanya lalu ia menduga bahwa peristiwa tersebut terjadi seketika dan sekaligus.

Jika hal ini dapat diterima akal sehat, tentulah bila tubuh manusia yang bangkit hanyalah terbuat dari sebuah batu, yakut, mutiara, atau debu murni, tubuh itu tidak akan menjadi manusia. Bahkan tubuh itu tidak akan terbayangkan dapat menjadi manusia, kecuali bila dibentuk dengan bentuk khusus,

tersusun dari tulang belulang, uraturat syaraf, daging, tulang rawan, berbagai organ dalam dan bagianbagian sederhana yang mendahului bagian-bagian yang tersusun. Tubuh tidak akan ada tanpa anggota-anggota tubuh. Anggotaanggota tubuh yang tersusun itu tidak akan ada jika tulang, daging dan syaraf-syaraf tidak ada. Anggota-anggota tubuh yang sederhana tidak akan ada bila organ dalam tidak ada. Organ dalam atau isi-isi perut tidak akan ada bila makanan tidak ada, yang merupakan materinya. Makanan tidak akan ada bila binatang atau tumbuh-tumbuhan (daging dan dedaunan sebagai hasilnya) tidak ada. Binatang dan tumbuh-tumbuhan tidak akan ada, bila unsur-unsur yang empat tidak ada semuanya, tercampur dengan syarat-syarat khusus yang lebih banyak daripada yang telah kami uraikan di atas.

Jika demikian, tubuh manusia tidak akan membaru, sehingga jiwa kembali kepadanya, kecuali dengan adanya hal-hal tersebut. Dan ia mempunyai banyak sebab.

Apakah. mungkin suatu tubuh menjadi manusia dengan hanya mengatakan kata "jadilah" (*kun*) atas tubuh itu? Ataukah sebabsebab transformasi gradual yang melalui berbagai fase harus mulai berjalan? Sebab-sebab itu adalah: (a) fertilisasi rahim dengan suatu tetesan yang keluar dari sumsum tubuh manusia, (b) tetesan ini dibantu oleh darah haid dan dengan makanan untuk beberapa lama, (c) sehingga ia tumbuh menjadi gumpalan, (d) lalu gumpalan menjadi darah beku; (e) lalu menjadi sebuah embrio, (f) lalu menjadi seorang bayi, (g) menjadi pemuda, (h) lalu tua. Maka tidak masuk akal bahwa semuanya itu dicapai hanya dengan mengatakan "jadilah". Sebab tidak ada kata-kata yang dapat dikemukakan pada debu dan menjadikannya sebagai seorang manusia tanpa melalui fase-fase ini adalah sesuatu yang

mustahil. Prosesi dan perjalanan kejadian melalui fase-fase ini tanpa pelaksanaan sebab-sebab tertentu adalah mustahil. Karena itu, kebangkitan kembali manusia secara fisik adalah mustahil.

Sanggahan:

Kami setuju bahwa transformasi gradual melalui fase-fase ini merupakan suatu keniscayaan, sehingga debu menjadi tubuh manusia, sebagaimana itu merupakan keharusan ketika besi akan dijadikan sebuah surban. Karena apabila besi tetap besi, ia tidak akan dapat menjadi selembar pakaian. Ia harus menjadi kapas yang dipintal dan ditenun. Tetapi perubahan itu dapat terjadi dalam waktu sesaat atau dalam beberapa lama. Tidak diterangkan kepada kita apakah kebangkitan akan terjadi sesingkat mungkin atau dalam waktu yang lama. Pengumpulan tulang-tulang, lalu membungkusnya dengan daging, dan menyebabkan segalanya tumbuh, akan terjadi dalam waktu yang lama. Maka ini bukan merupakan suatu persoalan yang harus didiskusikan.

Yang harus diperhatikan adalah apakah kemajuan melalui fase-fase ini dapat dicapai hanya melalui kekuasaan (*qudrah Allah*) yang beroperasi tanpa perantara-perantara, ataukah dengan salah satu dari sebab-sebab alami. Bagi kami, kedua-duanya adalah mungkin, sebagaimana telah kami kemukakan di dalam masalah pertama mengenai fisika, di mana kami mendiskusikan watak sebab-sebab regular dari peristiwa-peristiwa dengan mengklaim bahwa hal-hal yang tampak saling berhubungan satu sama lain tidak harus berhubungan dan bahwa keluar dari kebiasaan peristiwa adalah mungkin. Ini semua dapat dicapai dengan kekuasaan Allah Yang Mahatinggi, tanpa ada sebab-sebabnya. Ini yang pertama.

Kedua, kami harus mengatakan bahwa meskipun hal-hal ini bergantung pada suatu sebab, tetapi bukan merupakan syarat bahwa sebab ia harus diketahui. Bahkan, gudang kekuasaan Allah memuat hal-hal misterius yang aneh-aneh dan yang tidak terungkap oleh manusia. Eksistensi hal-hal misterius dan luar biasa itulah yang diingkari oleh orang yang beranggapan bahwa tak ada eksistensi apa pun selain yang dapat diketahui atau disaksikan. Hal-hal ini seperti penolakan seseorang terhadap sihir, ilmu tenung, ilmu-ilmu talismanik, dan mukjizat-mukjizat serta berbagai bentuk kekeramatan para nabi dan wali. Semua ini secara benar adanya-sebagaimana disepakati banyak orang-dan merupakan fakta-fakta yang jelas, yang berasal dari sebab-sebab misterius yang tak terungkap oleh semua manusia.

Bahkan seandainya ada seorang manusia yang tak pernah melihat bagaimana seorang megnetis menarik besi. Apabila hal itu dikatakan kepadanya, dia tak memercayainya. “Karena,” katanya, “tak dapat dibayangkan bahwa sehelai besi dapat ditarik kecuali bila ada benang yang diikatkan padanya lalu ditarik.” Itulah apa yang dia pahami mengenai penarikan dari pengalamannya. Tetapi ketika dia menyaksikan sendiri atraksi magnetis, dia pun takjub. Lalu dia menyadari bahwa pengetahuannya terbatas untuk mengetahui akibat-akibat misterius dari kekuasaan Tuhan (*qudrah*).

Demikian pula, ketika kaum atheis ini, yang menolak kebangkitan, akan dibangkitkan juga dan mampu melihat keajaibankeajaiban yang diciptakan oleh Allah, mereka akan menyesali keingkaran mereka. Tapi penyesalan itu tidak ada gunanya lagi bagi mereka. Allah berfirman kepada mereka: “Inilah apa yang kalian dustakan.” (Q.S. al-Mupffifin 83: 17)

Mereka seperti orang yang mendustaka peristiwa-peristiwa unik dan hal-hal yang aneh-aneh.

Andaikan bahwa seorang manusia diciptakan dengan akal yang cerdas sejak lahir. Lalu dikatakan padanya:"Tetesan sperma yang kotor dan bagian-bagiannya bersifat homogen ini akan berkembang-di dalam rahim-menjadi berbagai organ yang. terbuat dari daging, urat-urat syaraf, tulang belulang, otot-otot, tulang rawan, dan lemak. Ia akan mempunyai mata yang terdiri dari tujuh strata keadaan jasmani, lidah, dan gigi-geligi yang kelembutan dan kekerasannya berbeda-beda satu sama lain, meskipun berbaris rapat, dan sebagainya berupa berbagai keajaiban dan keunikan dalam sifat dasar (fitrah) manusia."

Mendengar semuanya ini, ia akan menolak informasi itu lebih keras daripada yang dilakukan oleh kaum atheis yang mengatakan: "*Apakah kami akan dihidupkan kembali, setelah kami telah menjadi tulang-tulang yang busuk*?" (Q.S. an-Nazi'at 79: 11). Orang yang menolak kemungkinan ba's (kebangkitan kembali) tidak berpikir lebih jauh, dari mana ia tahu bahwa sebab-sebab eksistensi terbatas pada apa yang dia ketahui saja. Tidak diragukan bahwa cara penghidupan kembali tubuh-tubuh tidak akan seperti yang telah dia saksikan. Beberapa sumber hadis menginformasikan bahwa saat ba 's hujan akan turun mengguyur, yang tetesan-tetesannya menyerupai tetesantetesan sperma. Maka tetesan-tetesan ini akan bercampur dengan debu (*turab*) yang menjadi tubuh-tubuh manusia. Tidak mustahil bahwa sebab-sebab Ilahi mengandung hal semacam ini, yang tidak kita ketahui. Sebab-sebab Ilahi tersebut memungkinkan kebangkitan tubuh-tubuh dan kesiapannya menerima jiwa yang dikumpulkan kembali. Adakah dasar untuk menolak kemungkinan tersebut, yang lain dari sekadar asumsi ketidakmungkinan semata?

Jika dikatakan:

Tindakan Ilahi mempunyai satu pola yang berulang-ulang dan tak berubah-ubah. Karenanya, Allah berfirman: "*Dan perkara kami hanya satu perbuatan seperti kedipan mata*." (Q.S. al-Qamar 54: 50) Lalu Allah berfirman: "*Kau tidak akan mendapatkan bagi kebiasaan Allah perubahan*." (Q.S. al-Al].zab 33: 62) Apabila sebab-sebab- yang Anda bayangkan sebagai sesuatu yang mungkin-ada, maka sebab-sebab itu harus terjadi dan terwujud secara berulang-ulang. Pengulangan ini tidak terbatas, dan sistem kemunculan (*tawallud*) dan perkembangan (*tawalud*) yang terdapat di dalam alam semesta juga tidak akan terbatas.

Setelah perulangan (*takarrur*) dan perputaran (*dawr*) diakui, tidak diragukan lagi bahwa dalam setiap satu milenium, misalnya, terdapat perbedaan pola dari hal-hal tersebut. Tetapi perubahan ini sendiri harus abadi sepanjang satu garis yang sama. Karena sunatullah tidak akan berubah.

Hal itu terjadi, karena perbuatan Ilahi berasal dari kehendak Ilahi. Kehendak Ilahi tidak mempunyai arah khusus yang telah ditentukan. Jika ia mempunyai suatu arah khusus, sistemnya akan berubah karena perbedaan arah-arah atau dimensi-dimensi. Maka apa pun yang berasal darinya akan teratur menurut sistem yang memadukan yang pertama dan yang terakhir pada satu cara tunggal, sebagaimana kita lihat pada segala sebab dan akibat.

Maka jika Anda menerima kemungkinan terus-menerusnya perkembangan (*tawalud*) dan kelahiran (*tanasul*) berdasarkan apa yang disaksikan kini, atau menerima kemungkinan kembalinya pola ini, meskipun setelah masa yang lama menurut hukum perulangan dan kesinambungan (*dawam*), maka Anda akan menolak Kiamat dan Akhirat, serta segala yang

ditunjukkan oleh teks-teks eksplisit agama. Karena penerimaan ini mengimplikasikan bahwa eksistensi diri kita ini muncul melalui beberapa kali kebangkitan dan akan kembali berkali-kali. Demikianlah kebangkitan dan kemunculan kembali secara tertib barangkali tanpa batas.

Tetapi jika Anda katakan bahwa *modus operandi* (*sunnah*) Ilahi dapat berubah pada genus lain, bahwa modus yang berubah ini tidak akan pernah kembali lagi, dan bahwa jarak masa kemungkinan dapat dibagi-bagi ke dalam tiga periode, yaitu: (1) sebelum penciptaan alam, ketika Allah ada dan alam belum ada, (2) setelah penciptaan alam, yang terjadi bersamaan dengan eksistensi Allah, (3) masa terakhir, yaitu proses kebangkitan; maka keseragaman dan keteraturan menjadi batal dan terwujudlah perubahan dalam sunatullah. Tetapi, itu mustahil. Itu hanya mungkin terjadi dengan kehendak yang berubahubah atau berbeda-beda sesuai dengan perubahan dan perbedaan keadaan. Sedang kehendak azaliah mempunyai satu jalur tunggal yang tidak terbagi-bagi. Ia tidak akan mengenal perubahan. Sebab perbuatan Ilahi mengambil bagian dalam watak kehendak Ilahi yang mempunyai suatu bentuk operasi yang sama, yang tidak berubah karena hubungan-hubungan temporal yang berubah-ubah.

Para filsuf lebih lanjut menyatakan bahwa hal ini tidak bertentangan dengan penegasan kami bahwa Tuhan Mahakuasa atas segala sesuatu. Kami katakan bahwa dia berkuasa untuk menciptakan kebangkitan, kemunculan kehidupan dan semua hal-hal mungkin lainnya, dalam arti bahwa apabila dia berkehendak, dia pasti akan berbuat. Tidak menjadi syarat kehenaran pernyataan kami ini, bahwa Tuhan harus secara aktual

berbuat atau berkehendak. Hal ini seperti perkataan kami: "Si Anu (Fulan) kuasa untuk memotong tengkuknya atau meledakkan perutnya sendiri." Pernyataan ini benar, dalam arti bahwa orang itu dapat berbuat demikian, bila dia mau. Tetapi kita tahu bahwa dia tidak menghendakinya dan tidak juga melakukannya. Ketika kita katakan bahwa dia tidak berkehendak dan tidak berbuat, kita tidak menentang pernyataan semula bahwa dia mampu, dalam arti bahwa dia dapat melakukannya bila ia mau. Sebagaimana diterangkan dalam logika (*mantiq*), proposisi-proposisi kategoris (*hamaliyyah*) tidak bisa dipertentangkan dengan proposisi-proposisi hipotesis (*syartiyyah*). Pernyataan kami: "dia dapat melakukannya, bila dia menghendaki," adalah suatu proposisi hipotesis afirmatif (*syarti mujab*). Dan pernyataan kami: "dia tidak berkehendak dan tidak berbuat," merupakan dua proposisi kategori negatif. Proposisi-proposisi negatif kategori (*salibah .syartiyyah*) tidak bertentangan dengan proposisi-proposisi positif afirmatif (*mujabah .syartiyyah*).

Jika demikian, argumen (dalil) yang membuktikan bahwa kehendak-Nya tidak berawal temporal (azali) dan tidak berubah-ubah juga membuktikan bahwa garis perjalanan perbuatan-Nya mesti teratur (sistematis) dengan pengulangan-pengulangan. Dan jika ia berbeda pada suatu waktu, maka perbedaan itu sendiri mesti dalam keteraturan dan keseragaman, di dalam berulang-ulang dan kembali secara terus-menerus. Sedangkan dasar yang lain bagi keberagamaan ini adalah tidak mungkin.

Jawaban:

Hal ini berakar pada teori eternitas (kekadiman) alam, yaitu bahwa kehendak Ilahi adalah qadim. Karenanya alam harus

juga qadim. Kami telah menyanggah teori ini dan telah kami tunjukkan bahwa akal membenarkan asumsi tiga bagian yaitu:

- Ketika Allah ada dan alam tidak ada.
- Ketika alam tercipta-pertama-tama-sesuai dengan tatanan yang kita saksikan kini, kemudian mempunyai tatanan baru yang dijanjikan akan ada di Surga dan Neraka.
- Ketika segala sesuatu menjadi tiada, dan Allah sendiri yang tetap ada. Asumsi ini sangat mungkin, meskipun agama mengindikasikan bahwa pahala dan siksa di Surga dan Neraka tidak memiliki batas akhir.

Masalah ini, bagaimana pun ia diputar-putar, tetap kembali pada dasar yang berupa dua persoalan: (a) asal mula alam (*hudus al-alam*) dan kemungkinan emanasi hal yang temporal (*hadis*) dari yang Qadim; dan (b) keadaan keluar dari kebiasaan-kebiasaan, baik melalui penciptaan akibat-akibat yang tanpa sebab-sebab, atau melalui originasi (ihdas) sebab-sebab berdasar pola yang tidak biasanya. Kami telah membicarakan kedua masalah ini seluruhnya. *Wa Allah a'lam.* Allah Mahatahu.

Jika seseorang berkata:

Kini Anda telah menganalisis teori-teori para filsuf. Apakah Anda lalu mengkafirkan para filsuf dan menyimpulkan bahwa orang yang memercayai teori-teori itu akan dianggap sebagai orang kafir dan wajib dibunuh?

Kami akan menjawab:

- Mengkafirkan para filsuf adalah sikap yang harus saya ambil, menyangkut tiga persoalan yaitu:
- Masalah eternitas (*qidam*) alam, di mana mereka mengatakan bahwa semua substansi (*jawhar*) adalah kekal.
- Pernyataan mereka bahwa pengetahuan Allah tidak meliputi individualia-individualia (*juziyyat*) yang berawal temporal.
- Pengingkaran mereka akan kebangkitan kembali tubuh dan pengumpulannya.

Ketiga teori ini sama sekali bertentangan dengan Islam. Orang yang memercayainya berarti berkeyakinan bahwa para nabi-*semoga rahmat dan salawat Allah senantiasa tercurahkan kepada mereka semua*berbohong dan ajaran-ajaran mereka merupakan suatu kemunafikan yang dirancang untuk menarik massa. Dan ini merupakan kekufuran eksplisit (sarih) yang tidak diyakini oleh satu pun dari aliran-aliran pemikiran umat Muslimin.

Tentang masalah lainnya, seperti sikap mereka terhadap sifatsifat Tuhan, dan pendapat yang mereka yakini mengenai *tawhid* dan sebagainya, maka mazhab para filsuf dekat dengan mazhab Muktazilah. Kemudian teori para filsuf tentang keniscayaan mutual (*talazum*) dari sebab-sebab alami adalah pendapat yang dinyatakan oleh Muktazilah secara tegas dalam

ajaran mereka tentang *tawalud* (konsekuensikonsekuensi yang niscaya). Demikian pula semua yang telah kami kutip tentang pendapat-pendapat para filsuf, di samping ketiga masalah tersebut di atas.

Maka orang yang mengkafirkan ahli-ahli bid'ah dari umat Muslim, akan mengkafirkan para filsuf pula dengan sebab tiga hal tersebut. Dan orang yang ragu-ragu untuk melakukan (pengkafiran) terhadap para ahli bid'ah, juga akan ragu-ragu pula untuk melakukan (pengkaflran) terhadap para filsuf.

Dalam hal ini, kami tidak bermaksud menegaskan apakah para ahli bidah dari umat Muslim masih Muslim, ataukah tidak. Kami pun tidak bermaksud menyelidiki bagian mana dari (pendapat-pendapat) para ahli bid'ah yang benar atau yang salah. Sebab hal itu akan membawa kita jauh keluar dari tujuan buku ini. Dan Allah Swt. adalah pemberi *tawfiq* untuk mencapai kebenaran.